KATONA LAJOS

IRODALMI TANULMÁNYAI

MÁSODIK KÖTET

KIADJA A KISFALUDY-TÁRSASÁG

BUDAPEST
FRANKLIN-TÁRSULAT
MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA
1912

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

TARTALOM.

Irodalomtörténet. Mythologia.

Folklore-kalendárium.

IRODALOMTÖRTÉNET

*

MYTHOLOGIA

AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ IRODALOMTÖRTÉNET FÖLADATAI.

Az összehasonlítás, mint az ismeretszerzésnek és a meglévő ismeretek bővítésének vagy kimélyítésének eszköze, bármely téren oly régi, mint az embernek ismeretekre való törekvése. Ha épen a mi korunkban érleli e módszer mind a természeti, mind a történelmi tudományokban, tehát a nyelvészet és az irodalombúvárlat terén is legszebb gyümölcseit, annak az a legfőbb oka, hogy az e módszer alkalmazásának kedvező föltételek másutt is, de főkép a szellemtudományok mezején, épen csak a legutóbbi időkben valósultak meg.

Az egyes philologiáknak kellett előbb odáig fejlődniök, hogy mindnyájok elkerülhetetlen érintkezési fölületein szinte önként megszülessék az egyetemes philologia: az összehasonlító nyelvészet analogiájára előálljon az összehasonlító irodalomtörténet.

Nehogy azonban ezt az analogiát valamiképen félreértsük. A világért se gondoljuk, hogy az irodalmak összehasonlító tanulmánya is afféle genealogiai kapcsolatban lévőknek föltételezi az egyes irodalmakat, mint a milyent az összehasonlító nyelvészet az egyes, egymással rokon nyelvek között kimutat, midőn egy-

egy közös régibb nyelv származókai gyanánt tünteti föl őket. Ilyenféle rokonság irodalom és irodalom közt természetesen nincsen.

Vannak azonban irodalmi téren is a kétségtelen leszármazási kapcsolatnak jellemző példái, még pedig elég nagy számmal. E részben alig van tanulságosabb példa annál, mikor egy-egy irodalmi typus vagy chablon leszármazóit állítjuk egybe, hol ilyen, hol amolyan, hol anyagi, hol alaki szempontok szerint. Ilyen összehasonlítás tárgyai lehetnek például az összes epikus költemények, a melyeken a homerosi eposok szerkezettani hatása ismerhető fel; avagy azok, a melyek a pogány isteni gépezet helyébe, Tasso példáját követve, a keresztény csodás elemet teszik; vagy ismét egy más csoportban azok, a melyekben az előbbinek és emennek elegyítését látjuk, vagy helyökben pusztán allegorikus, avagy mind a háromféle alakok szerepelnek, stb.

Természetes, hogy oly értelemben rokon irodalmakról nem lehet szó, a milyen rokonságban vannak például egymással az összes román nyelvek. De mindenesetre érdekes tárgya a vizsgálódásnak az a közös valami, a mi valamennyi román irodalmon, vagy esetleg csak azok egyes csoportjain mutatkozik. Itt persze a közösség okai csak részben lesznek és talán nem is túlnyomó részben a nyelvi rokonság természetéből folyók, hanem sokkal inkább a közös műveltségtörténelmi hatások és az ezektől is függő nemzeti jellemvonások egyezésének talaján keresendők. Ez utóbbiak pedig nem rokon nyelvű nemzeteknél is lehetnek közösek; például a germán skandinávoknál és az uralaltáji finneknél; a szláv szerbeknél, horvátoknál és a román oláhoknál; az ugyancsak román olaszoknál és

nálunk magyaroknál, műveltségünk és ezt jelző irodalmunk bizonyos korszakaiban.

Lehet a különféle eredetű és jellemű népek irodalmainak közös vonásaiban főtényező egy-egy holt nyelvű, de nagy műveltségi hatású irodalom százados uralma is, minő például az összes nyugateurópai irodalmakra nézve a középkoron még jóval túl is a latin nyelvé. S itt kinálkozik épen egy igen hálás tanulmányi tér az összehasonlító irodalomtörténet munkása számára, a melynek részletesebb ismertetésére ezúttal nem terjeszkedhetem ki. De annyit mégis jelezhetek, hogy igazán a kimeríthetetlen kincsesbányák egész sorozata vár még itt a kutatóra, s hogy nem csak a műirodalom, hanem a népköltészet földerítetlen, vagy csak csekély részben föltárt forrásai épen e téren rejlenek fölös számmal. Jól sejtették ezt az összehasonlító irodalomtörténet azon szorgalmas munkásai, a kik, mint Goedeke,* Oesterley, Liebrecht Felix, Hertz Vilmos és a felejthetetlen emlékű Köhler Reinhold, épen e téren végeztek nagybecsű kutatásokat, és épen e térre tették figyelmessé tanítványaik lelkes csapatát, köztük a legkiválóbbét, Bolte Jánosét.

De hogy tárgyunk imént elejtett fonalát fölvegyük, — az összehasonlító nyelvészet a dolgok természetes rendje szerint megelőzte ugyan az összehasonlító irodalomtörténetet, azonban ez sem várathatott sokáig magára, mihelyt a Herder lánglelkű intuitiójával inkább csak megsejtett «világirodalom» testet is öltött — Goethe és a romantikusok költészetében.

* II. Miksa bajor király támogatásával megkezdte a *Lexikon der Kunststoffe* előmunkálatait, de nem folytatta.

Különben már jóval az összehasonlító nyelvészet szilárdabb alapjainak letételét megelőzőleg, sőt már jóval Herdernek az egyetemes szellemtudományt vázlatosan körvonalazó tervezetei előtt, — már a XVII. század polyhistorainál megleljük az egyetemes összefoglaló szempont kijelölését az irodalmi jelenségekre nézve is. Leibniznek oly sok téren úttörő és czélkitűző lángelméje itt is megelőzte, a mint mondani szokás, a maga korát; avagy helyesebben szólva: erős gyűjtőlencseként összefoglalta előző korok nagy gondolkodóinak e tárgyra elszórtan első eszmesugarait, s azokat későbbi idők útjaira vetette kalauzoló világul.* Míg azonban Leibniz vezérlő gondolatai inkább a nyelvek, mint az irodalom összehasonlító búvárlatának az útjait egyengetik, addig kortársa, Morhof Dániel György (1639—1691) *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie* (Kiel, 1682) czímű munkája második részében nemcsak a német, hanem az egész európai irodalom első összefoglaló áttekintésére tesz igen érdemes kísérletet. Morhof egyúttal azt is jól látja s meg is jelöli, hogy az összehasonlító módszernek mi a tulajdonképeni czélja, midőn azt az irodalom tanulmányában azért tartja szükségesnek, «damit solches desto gründlicher geschehen könne».

Ha az ilyen rendszeresebb úttörő igyekezetek mellett még az idevonatkozó elszórt, inkább csak ötletszerű eszmeszilánkokat is föl akarnók mindenünnen szedegetni, régibb korok íróinál is lelhetnénk egyet-mást, a

* A nyelvtörténet és nyelvhasonlítás fontosságát a történelmi bizonyítékok sorában l. *Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indicio linguarum* czímű dolgozatában.

mi e szempont alá tartozik. Kivált a XVI. század elejétől kezdve az ókor föléledt tanulmánya egyfelől, más oldalon pedig a hitujítás mozgalmának népszerűsítő igyekezetei vetik föl mind sűrűbben az alkalmat arra, hogy a nyelvek és irodalmak egybehasonlító szemléletéből azok ilyen alapon való vizsgálatának tanulságai kidomborodjanak.*

A bibliát eredetiben akarván olvasni, Reuchlin a keleti nyelvek és irodalmak európai philologiájának lesz az úttörőjévé. Kevéssel utóbb már nálunk is föltűnik az új hit egyik legbuzgóbb apostolának, Sylvester Jánosnak, az a hasonlóság, a mely a bibliai és a magyar népies költészet kifejezésmódja között mutatkozik.

A XVII. század végén a régi és az újabb irodalmak egymáshoz viszonyló értéke körül támadt híres vita, a «querelle des anciens et des modernes,» már csak fölújítása egy korábban is ismételten fölvetődött kérdésnek. Ez és a hasonló kérdések pedig csupán az egymással szembeállított irodalmak behatóbb összehasonlítása révén feszegethetők. Így tehát ez a különben meddő vita is gyümölcsöző volt némikép a mi tanulmányaink javára, mert belőle is újabb ösztönzést meríthettek az ilyen búvárlatok iránt fogékony lelkek a megfigyelés körének kiszélesbítésére. Azonban nemcsak erre, hanem még jóval nagyobb mértékben egy más, a mi disciplinánk keretében nagyfontosságú ismerettárgy melegebb méltatására.

A népköltészetnek egyik első, ha talán nem is a legelső apologiáját Montaigne írja meg (*Essais* I, 54.).

* P. o. Gesner Konrád törekvéseit (1550 körül) és a *Bibliotheca univ. seu Catalogus omnium scriptorum in tribus linguis Graece, Latina et Hebraica exstantium*, Zürich, 1545—1555. 3 kötet.

Ő, a kit méltán neveznek a maga százada Rousseaujának, még csak a természeteshez, az egyszerűhöz és az őszintéhez való visszatérésnek nevében veszi pártfogásába — a maga korának tudákos költészete ellenében — a mezők e szerény, de üde és üdítő illatú virágait. Nem hiába áll egyébként is elszigetelten a XVI. század uralkodó áramlatával szemben. E század a múlttal, a középkori hagyománynyal való erőszakos szakítás jegyében született, kimúlása előtt pedig Montaigne keserű resignatiójába temeti meg nem valósult merész ábrándjait. S a csalódások nyomán beálló mélabús esti hangulat kelti rendesen az elhagyott régibb ösvényre visszatérés vágyát. A mit az emberiség a XVI. század folyamán az ókor szellemének fölélesztése révén egyfelől, más oldalon pedig a kereszténység ősi forrásaira áhítozó szomjúság heves küzdelmében el nem érhetett, azt — a szellemi élet hullámzásának örök törvénye szerint — az ellenkező irányban keresi. De az ilyen visszaesések mindig csak látszólagosak, s csak az illető kor szűkebb határain belül nem vehető jól észre, hogy a hullámzó mozgásnak folytonosan emelkedő az iránya. Némely bölcselők a philologia és egyáltalában a históriai szellem virágzásában ma is a reactio egyik jelenségét szeretik (avagy talán épen nem szeretik) látni. S ebben van is annyi igazság, hogy a múlt megbecsülésének egyik, ha nem is épen az egyetlen forrása: a jelennel való elégületlenség. De nem ugyanaz az elégületlenség-e egyúttal minden haladásnak is a legerősebb rúgója, ösztökéje?

A XIX. századot ilyenformán, az előzőhöz képest, szintén a reactio századának kellene neveznünk; mert ha valaha, úgy ebben a korszakban aratta a históriai

érzék, a múlt teljes megértésére, úgyszólván a reconstructiójára irányuló aprólékos gond és igyekezet legszebb diadalait. Ennek az irányzatnak az általános légkörében és mindenkép kedvező körülményei között erősödtek a többi történelmi tudományokkal együtt a nyelvet és a nyelvben élő műalkotásokat elemző búvárlatok is odáig, hogy körükbe vonhattak immár sok olyast is, a mire addig csak elvétve, kivételesen vagy egészen más szempontból, nem tisztán irodalomtörténeti érdekből esett egy-egy futó tekintet.

Így jutott be — ismét Herdernek elévülhetetlen érdeméből — a népköltészet előbb az æsthetikai, majd az irodalomtörténeti s legutóbb a néprajzi értékelés körébe. A két utóbbi között még ma is vitás kérdés, hogy melyikhez tartozik inkább; de ennek a vitának inkább csak a műkedvelők szemében van valami nagy fontossága. Kétségtelen ugyanis az, hogy a népköltészet épen úgy az irodalomtörténet tárgya, mint az emberi szellemnek bármely nyelvi terméke, a mely bizonyos műgond jeleit viseli magán és szélesebb körre való hatás czéljával jött létre, avagy ha ilyen czél szemmeltartása nélkül készült is, valamiképen azt mégis elérte. Hogy azonban az irodalomtörténeten kívül más tudományok, így a néprajz és népélettan is magoknak követelik, annak is könnyű az okát belátni. Tagadhatatlan ugyanis, hogy a népköltészet is igen fontos alkotórésze annak, a mi a nép szellemi életének összes megfigyelhető jelenségeiből magát a nép lelkét kerekíti ki. Míg tehát az irodalomtörténet keretébe a tárgyánál fogva, addig az ethnographiaéba és az ethnologiaéba az alanya miatt tartozik a népköltészet.

Vizsgálatának a módszere azonban nem lehet más,

mint irodalomtörténeti, vagyis philologiai. Csakis ennek a félreismerése szülhette azt a sok ködös-homályos elméletet, a mivel ifjú éveiben az úgynevezett folklorisztika a kipróbáltabb módszerrel dolgozó s így biztosabb eredményekkel dicsekedhető philologia méltó bizalmatlanságát keltette föl. E bizalmatlanság azonban csak addig tart, a míg a folklore, a szó legtágabb értelmében vett népköltészet gyűjtői és elemzői annak a szigorú módszertani fegyelemnek alá nem vetik magukat, a melyet a többi, az újabb philologiák is az ókor két legműveltebb népének szellemi életét búvárló tudománytól, a classica-philologiától, sajátították el és alkalmaztak a magok ismerettárgyára szép sikerrel.

De még az épen említett ifjúkori botlások sem maradtak üdvös következmények nélkül a népies hagyományok búvárlatának elég síkos terén. Ennek különben számos példáját láthatni a tudományok történetében. Analogiáinál fogva e példák egyike szinte kikerülhetetlen kényszerűséggel vetődik utunkba s alig engedi, hogy említetlenül hagyjuk. A germán philologia ifjú- és hőskorának egyik nagyon is emlékezetes délibábja ez, a mely a germán és a kelta őskor összetévesztésében Klopstock nagy nevéhez fűződik. Szakasztott ilyen nálunk a hún és magyar s mind a kettőnek a skytha őskorral való összezavarása, a melyről szintén elmondhatjuk napjaink egyik legjelesb germanistájával, hogy: «auch dieses Trugbild hat dazu beigetragen, zum Studium der echten Quellen anzuregen.»

S ugyanígy vagyunk a philologiák egy másik közös vizsgálati területével: az összehasonlító mythologiával, a melynek hová-tartozandóságáért meg a nyelv- és a vallástudomány versengnek egymással. Ezt is meg-

lehetősen rossz hírbe keverték egyes, nagyon is egyoldalú irányban haladó mívelői, a kiknek tévedései azonban szintén nem maradtak becses és maradandó értékű tanulságok nélkül.

Az eddigiekben, bár csak fölötte vázlatosan, kijelöltem talán a kört, a melyben az összehasonlító irodalomtörténelem föladatai keresendők, s egyúttal jeleztem azokat a határterületeket is, a hol e tudomány más, vele részben közös tárgyú disciplinákkal a dolog természete szerint érintkezik, a nélkül, hogy e miatt velök határvillongásba kellene keverednie.

Már most a föladatok részletezése következnék, a melyek megoldására az összehasonlító irodalomtörténet vállalkozik. Itt azonban Szent Ágoston ismert szép példázatával szólva, igazán olyan vállalkozás előtt állunk, mintha a tenger vizét egy kagylóval a magunk vájta kis gödörbe akarnók átmeregetni. Ezúttal tehát inkább csak egyes jellemző példák kiemelésére szorítkozom, mintsem hogy e föladatok rendszeres elsorolását és az illető általános szempontok szerinti csoportosítását megkísértsem.

Tudományunk föladatai különben annak czéljából vezethetők le. Az összehasonlító módszert irodalmi jelenségek alaposabb megértése czéljából kívánjuk azoknak elemzésénél alkalmazni; természetes tehát, hogy azzal csak ott és annyiban fogunk élni, a hol és a mennyiben a czél elérését csakugyan elősegíti. Óvakodni fogunk tehát mindenekelőtt attól, hogy puszta párhuzamvadászatot rendezzünk, a mely neme a szellemi sportnak lehet ugyan igen mulatságos, sőt ha bizonyos szónoki hatások elérése czéljából történik, akkor a művészi érték, a melyig esetleg emelkedhetik,

nemcsak mentségeül, de igazolásaul is szolgálhat: tudományos becse azonban az ilyenféle hasonlítgatásnak nem lesz.

Erre csak olyan irodalmi jelenségek egybevetése válthat magának jogczimet, a melyek között kimutatható történelmi vagy lélektani kapcsolat van. Nem akarjuk ezzel azt mondani, hogy az összehasonlítás köréből teljesen ki vannak zárva a pusztán alaktani szempontból való egybevetések, a melyek szintén nyujthatnak nem egy becses tanulságot; de szintén csak azért, mert az emberi lélek alkotóképességének bizonyos törvényszerű analogiái tetszenek ki belőlök. Itt aztán a lehető legtágabb tere nyílik az összehasonlításnak. Ennél azonban egyelőre sokkal több haszonnal kecsegtet a területnek oly értelemben való korlátozása, hogy előbb mégis csak inkább a genetikus kapcsolatban álló jelenségek egybevetésénél maradjunk.

Ilyenek első és legszűkebb körre szorítkozó sorozatban egyazon írónak ugyanazon művéről reánk jutott különböző szerkezetei. Ezek már csak azért is érdekesek, mert mélyebb bepillantást engednek az író szellemi műhelyébe, s az okok földerítése révén, a melyek őt idő múltával művének ilyen vagy olyan irányban való változtatására indították, nem egy becses tanulságot vetnek fölszínre; köztök olyanokat is, a melyek az egyes író szellemi arczképének élesebb megvilágításán kívül más irányban is jól értékesíthetők.

Egy lépéssel tovább menve, ugyanazon író különböző műveiben keressük a közös vonásokat, a melyek valamennyien föltetszenek, s igyekszünk azoknak a többrendbeli okait fölkutatni. Majd több egykorú, vagy időben egymáshoz közel eső íróra nézve teszszük ugyanezt,

s ez úton mind általánosabb értékű következtetésekhez jutva, egy-egy kor szellemi arczulatának tetszenek föl előttünk mind világosabban a körvonalai. Már ezen a fokon sem kerülhető el az összehasonlításnak egy-egy irodalom területéről többekére való kiterjesztése, minthogy alig van irodalmi jelenség, a mely az író saját nemzetének a kizárólagos szellemi inventariumából venné az elemeit. Sőt a mennyiben olyan nép, a mely egészen a maga erejéből s minden idegen hatás nélkül jutott volna a műveltség bárminő alacsony, de már még sem egészen kezdetleges fokára, — mivel olyan nép alig képzelhető: annyiban még a látszatra legegyszerűbb irodalmi jelenségek, például a népköltészet legelemibb termékei is, megkívánják az ilyen tágabb körben való hasonlítgatás módszeres segédeszközét. Annál inkább azok, a melyek a műveltség emelkedtével arányosan növekvő számát és tarkaságát rejtik magokban a legkülönbözőbb eredetű összetevőknek, mint például Horatius egy ódája, a *Decamerone* valamelyik novellája s Goethe vagy Arany János egy-egy balladája.

Attól pedig épen ne féltsük s így ne is óvjuk az irodalomtörténeti kutatást, hogy e beható bonczolgatás és hasonlítgatás révén az írói egyéniség szerepét hovatovább mind kisebb területre szorítja; vagy hogy a nemzeti sajátságok értékelésére fogékonytalanná teszi a kutatót a sok idegen járulék kimutatása, a mit valamely irodalmi termék elemezgetése közben fölfödöznie sikerült. Avagy veszíthet-e valamit Shakespeare azzal, ha darabjainak forrásait ismerjük; s alább száll-e szemünkben Petőfi egy-egy dalának értéke, ha a magyar népdal jellemző vonásait ismerjük föl benne, a költő sajátos egyéniségének beléje lehelt varázsa mellett?

Nemzeti hiúság avagy inkább érzékenység és önfenntartási ösztön netaláni aggodalmait pedig szintén eloszlathatja az a kétségtelelen tény, hogy az irodalmaknak épen az összehasonlító tanulmányából tetszik ki legvilágosabban az igazi nemzetfenntartó szellemi erők mibenléte. Hiszen az összehasonlító irodalomtörténet úttörői a romantikusok iskolájából kerültek ki mindenütt: a romanticismus pedig a nemzeti múlt iránti kegyelet ápolója s a nemzeti sajátságok kidomborítására törekszik, a miért is valóságos visszahatás az előző korok világpolgárias szellemével szemben.

Mindazok a föladatok, a melyeket eddig érintettem, magának egy-egy nemzet irodalmának a vizsgálatánál is elkerülhetetlenül megoldandók. ha az a tudomány mai színvonalán akar állani. Sőt ennél még jóval több az. a mit ma az irodalomtörténetírástól megkövetelünk. Nem is vagyunk ma már az egyes nemzeti irodalmak terén oly munkák híjában, a melyek a fönti szempontok folytonos figyelemmel-tartása mellett elemzik a vizsgálódásuk körébe vont tárgyat. Egyes írókra és korszakokra nézve a saját irodalomtörténeti munkáink sorából is idézhetnénk e részben mintaszerű dolgozatokat.

Az összehasonlító irodalomtörténet sajátabb föladatai azonban nem annyira ott keresendők. a hol még csak egyes íróknak másokra, még pedig egy-egy íróra, vagy az írók egész időrendi sorára, avagy egykorú csoportjára gyakorolt hatását kutatjuk, — hanem inkább ott, a hol egyes művészeti földolgozásra került tárgyak, kifejezésmódok és műformák, műfajok, műízlési irányok és általános eszmék történetét akarjuk feltűntetni. Itt ismét a térbeli és időbeli közelség vagy

távolság egymással kapcsolható szempontjai szerint a következő csoportosítás kínálkozik: 1. térben és időben egymáshoz közeleső és egymásra ható jelenségek hasonlítása; 2. térben összetartozó, de időben egymástól távolesőké; 3. egyidejű, de térbeli távolság által elválasztottaké; s végül 4. olyaké, a melyek térben és időben is távol állanak egymástól. Valamennyinél megkívántatik azonban a fönt mondottakból folyólag, hogy nemzedékrendi vagyis leszármazási, ilyennek híján pedig lélektani szempont igazolja az egybevetést és biztosítsa a belőle levonható tanulság értékét.

A nélkül, hogy itt a részletekre kiterjeszkedhetnénk, csak annyit említek meg, hogy a mikor irodalmi művek egymásra való hatását kutatjuk, természetesen a külső és belső bizonyítékok azon tanulságtételeire támaszkodunk, melyek minden történelmi kutatásnál szerepelnek. Mondanom sem kell tehát, hogy a hasonlítgatásnak sohasem szabad légből kapottnak avagy ötletszerűnek lennie. Azért egy-egy szerencsés ötlet olykor jó szolgálatot tehet és nem is utasítandó «a limine» vissza, ha rögtön nyomába lép a pragmatikus, a valóban oknyomozó kutatás igazoló munkája. E munka sikere és értéke jórészt, ha nem is épen kizárólag, a források lelkiismeretes fölkeresésén és megbírálásán fordul meg; tehát azon az egyik főkelléken, a mely minden történelmi s így minden philologiai búvárlatnak is egyik elemi föltétele.

A kiindulópont, már az imént vázolt szűkebb körű föladatoknál is, esetről-esetre különböző lehet, s azért mégis ugyanarra az eredményre vezethet, ha útközben az előírt óvatosság minden követelményének eleget tettünk. Hogy csak egy példát említsek; valamely köl-

temény közvetetlen forrására életrajzi adat is rávezethet: de ugyanerre az adatra másfelől egy föltűnő párhuzam fölfödözése is juttathat. Azonban mindakét esetben csak félmunkát végeznénk, ha az elsőben nem járnánk az életrajzi adatban kijelölt nyom kalauzolása mellett a forrásnak utána; a másikban pedig beérnők a két párhuzamos mű egymás mellé állításával, de nem keresnők annak az igazolását, hogy volt-e, vagy legalább lehetett-e, esetleg kellett-e okvetetlenül hatással lennie az egyiknek a másikra.*

Épen ily fontos a források lehetőleg teljes egybeállítása és kellő értékelése akkor, sőt ott talán még fokozottabb mértékben az, a hol amúgy is nevezetes alapelvi kérdések eldöntése függ a kutatás kifogástalan módszerétől; így pl. a népköltészeti termékek egymástól való függése mértékének és minőségének megítélésénél. Itt van a legnagyobb szükségünk elfogulatlan, tiszta látásra, minden előre megalkotott elmélet zavaró behatásától ment következtető képességre és arra, hogy a netalán már kész rendszerünk keretébe nem illő jelenségeken e rendszer kedveért semmi erőszakot ne kövessünk el, csupán azért, hogy egy-egy ilyen értelmi Prokrustes-ágyba kényszeríthessük őket. Az egyoldalú elméletek nagyobb száma, melyek kivált a népmesék eredetének kérdése körül csatáznak egymással, jórészt azért nem tudja a vitát még mindig dülőre vinni, mivel a vizsgálati anyag itt is, ép úgy,

* Lefebvre de Villebrune példája, ki Petrarca *Africa*jának híres 34 sorát (VI, 885 s k. sk.) Silius Italicus *Punica*ja XV. énekéből lopottnak akarta feltűntetni s bele is is interpolálta Silius költeményébe, holott ez utóbbit csak 1415-ben fedezte fel Poggio Bracciolini a st. galleni kolostorban.

mint az összehasonlító mythologiában, még elégtelen az ilyenféle kérdések eldöntésére.

Igaz, hogy másrészt meg a túlságos óvatosság és az anyag egybegyűjtésének a teljesség lehető mértékeig való szorgalmazása könnyen abba a másik végletbe vezethet, hogy a sok részlettől sohasem tudunk majd az egyetemesebb áttekintés, az általánosabb összefoglalás magasságáig emelkedni. E nélkül pedig munkánk csak örökös előkészület lesz és a tudományos jelzőre e szó magasabb értelmében nem igen szolgál rá. De még így is alighanem jobb szolgálatot fog tenni a szerencsésebb, mert több anyaggal rendelkező jövőnek, mintha elhamarkodott következtetésekkel állja útját a helyesebb belátásnak; vagy a mi még ennél is nagyobb, mert jóvátehetetlen hiba: fölöslegesnek színében tűnteti föl a további anyaggyűjtést azzal az önámító hitetéssel, hogy már le vannak a vizsgálat aktái zárva s elérkezett a végleges ítéletmondás ideje.

Attól pedig ne tartsunk, hogy a sok részlet összehordása mindaddig semmi haszonnal sem jár, a míg belőlök az általánosabb értékű következtetés le nem vonható, mert ez a szellemi élet jelenségeinek kölcsönös kapcsolata törvényénél fogva már eleve sincs így. Sőt épen ellenkezőleg, minden egyes tisztázott részletkérdés nem csupán egy, hanem számos, egymással látszatra nem is kapcsolatos általánosabb szempont alá is rendelhető, s annak tekintetéből is becses adalék a műveltségtörténelmi föladatok megoldásának bonyolult munkájára nézve.

Egy-egy jövevényszavunk idegenszerű hangzásával árulja el magát például előbb a nyelvésznek, a ki annak eredetét kutatva, rászorul az irodalomtörténetnek egyelőre,

mondjuk, csupán könyvészeti adataira, a melyekre különben kár lenne kicsinyléssel lenézni. Az irodalomtörténet szűkebb, akár nemzeti, akár tárgyi korlátok közé zárt területéről a kutatás átvezet az összehasonlító műveltség-irodalmi szemlélet tágabb mezejére, és itt a sokszor csupán egy szó családfájának érdekében megindított vizsgálat a legérdekesebb kölcsönhatások egész lánczolatának földerítésére juttat. Viszont az intézmények történetét kutató jogtudós, a ki napjainkban szintén az összehasonlító módszer alkalmazásának köszönheti szakmája legszebb eredményeit, számos irodalomtörténeti vagy nyelvészeti adalékot vethet felszínre kutatásai során. S ha mindig résen állnak az egymással határos vagy részben közös területű tudományszakok oly őrszemei, a kik az érintkezési pontok és fölületek éber megfigyelését tűzték ki föladatukul, akkor nincs a szelleméletnek oly ága, a melynek alapos művelése a többire nézve is érdekes tanulságok özönét ne vetné napról-napra a kezök ügyébe.

S ilyen őrszem tisztére vállalkozik az összehasonlító irodalomtörténet munkása nemcsak az egyes philologiák összeszögellő területein, hanem a szellemtudomány összes, egymással bárminő kapcsolatban álló ágai között is. Forrásai és segédeszközei e szerint igen sok rendbeliek. Első sorban természetesen mégis csak ugyanazok, mint a philologiáé egyáltalában. a melyek máris elég sokoldalúak. Vizsgálatainak körébe vonván a műformák fejlődését is, ehhez képest az összehasonlító stilisztika és poetika, sőt az összehasonlító verstan is egyik ága lesz. Ennek a révén nem lehet el a zenetörténelem és elmélet azon szélesebb alapon föltetsző tanulságai nélkül, a melyek már a népköltészet egyik-másik termé-

kének a mindenoldalú méltányolásánál is elengedhetetlenek. Ugyancsak a népköltészet számos jelensége miatt a népszokást és a hagyomány egyéb szívós életű alkatelemeit is megfigyelése körébe kell vonnia. Ezek pedig nagyobbrészt régibb műveltségi rétegek újabbakba átnyúló emlékei; épen azért sokszor egészen proethnikus mélységekig vezetnek le; itt pedig már csak az összehasonlító nyelvészet eredményei és a nép- (vagy tömeg) psychologiai elemzések vetnek a hézagos leletekre némi gyér, sokszor bizony vajmi imbolygó világosságot.

A bizonytalan tapogatódzások e süppedékes talaján fokozott óvatosságra van szükség; s itt válik el leginkább, hogy erősebb-e a kutatónak a fegyelmezett ítélőtehetsége, mint a képzelme, a mivel a lehetségest valónak, a nem épen lehetetlent valószínűnek hajlandó nézni. Erre az óvatos kritikára különben világosabb korok jelenségeinek a vizsgálatánál is folyton szükségünk van; ugyanis sokszor a legkisebb, apróságánál fogva teljesen elhanyagolhatónak látszó részlet mellőzése is megbosszulja magát, mert fonák következtetésekre vezethet.

Hogy ismét csak közelünkben lévő példákra hivatkozzam, — codexeinkben lévő nyelvemlékeink, tehát jóformán egészen a XVI. század közepéig terjedő összes magyar nyelvű irodalmunk valódi értékéről és műveltségtörténelmi tanúlságairól vajmi hamis fogalmunk lenne, ha pontosan utána nem járnánk forrásaiknak, s egyik-másikukban eredetit vélnénk, a mi pedig nem egyéb szolgai, bár így is elég jellemző fordításnál. Avagy nem érdekesebb-e irodalomtörténeti szempontból például tudnunk, hogy a *Sándor-codex* egy pár lapnyi

darabjában a gandersheimi Hrotsuitha egy drámájának a fordítását bírjuk, mintha abban a hitben maradtunk volna, a mivel elég sokáig beértük, hogy egy magyar átdolgozó önkényes változtatásaival alakította olyanná, a milyen codexünkben, a nyersen eléje került legendát? Vagy ha a *Festetics-codex* bűnbánó zsoltárait illetőleg belenyugodtunk volna abba a negativ tanulságba, hogy azok a Dávid-félékkel csak a bűnbánat alapérzése tekintetében rokonok; vagy a mi még ennél is értéktelenebb nézet volt: hogy a Dávid illető zsoltárainak egészen a felismerhetetlenségig szabad paraphrasisai. De viszont megint csak hézagos és tökéletlen lenne ez emlékünkről való tudásunk, ha pontosabb és tüzetesebb egybevetés útján nem igyekeznénk azzal is tisztába jönni, hogy mint járt el a fordító az eredetivel; mit és miért változtatott rajta; miféle szöveg lehetett előtte, s ebből milyen további következtetések vonhatók az illető kor szellemi életére nézve?

Mennyire megváltoztathatja csak egyetlen jellemző adatnak az ismerete is sokszor egy-egy író értékéről, néha pedig műveltségi színvonaláról és látásköréről való fogalmainkat, azt is elég jellemző példával világítja meg Régnier szatiráinak a különböző értékelése addig és azóta, hogy olasz elődjeitől való függésök kiderült. De ne féljünk attól, hogy az összehasonlításnak mindig ilyen képromboló a hatása. Sokszor az igazi értéket és a valódi érdemet csak annál jobban kitűnteti, mentül szélesebb háttérről emelkednek ki annak arányai. Hisz' az arányok az előzményekkel és a környezettel való egybevetés útján ítélhetők meg kellőképen.

Shakespeare például elődjei nélkül, az igaz, hogy szinte érthetetlen, úgyszólván mystikus; de velök szembe-

állítva csöppet sem veszt nagyságából, a mely az összehasonlítás révén csak mérhetőbb lesz, de nem csökken. Arany *Toldi*jának az Ilosvaié egy szemernyit sem von le az értékéből; de volna-e kellő fogalmunk Arany alkotóerejéről, ha nem látnók, miből vette azt, a mit teremtett? «A semmiből való alkotás annyira isteni attributum, hogy szinte borzong tőle az emberi elme, s még mythosaiban is demiurgot állít az anyagot teremtő istenség és a formába öntött anyag közé.» A lángelme legmagasb fokát is csak ilyen demiurg képében tudjuk alkotónak elgondolni: az anyagot többé-kevésbbé készen kell alkotásaihoz kapnia. S épen ennek az alkotásnák, az anyag földolgozásának a megfigyelése, benne az egyéni, majd a nemzeti sajátságok jellemző nyilvánulásainak nyomon kísérése az összehasonlító irodalomtörténet egyik legérdekesebb föladata.

Ennek a megoldására pedig szertelen számmal kínálkoznak az alkalmak; de sehol sem hálásabb alakban, mint a mikor egyazon tárgynak korokon át s néptől-néphez vándorlását kísérjük figyelemmel. A kiindulópont itt is különböző lehet, s bármely irányban egyaránt hasznos és tanulságos az útnak követése. Bámulatos példáit láthatni itt egyes tárgyak szívós életének. Nem kevésbbé csodálatos az a proteusi változékonyság, a melylyel lényegtelenebb vonásaik helyhez, időhöz simulnak, míg a velejök és gerinczök változó világnézetekkel, vallásrendszerek bukásával, óriási birodalmak összeomlásával daczol, időtlen idők és térbeli távolságok még akkora méreteivel szemben is diadalmasan hirdetvén, hogy egy-egy szerencsés jelkép, sokszor csak egy sikerült ötlet és eszmeszikra is örökkévaló lehet az emberiség hálás emlékezetében.

Nem mondható tehát tanulmányunk tárgyairól, hogy hiányzik belőlük a magasabb és általánosabb szempontokból való felemelkedés alkalma. Sőt inkább úgy van a dolog, hogy ilyenekre minduntalan ösztönzést nyer magából a tárgyból a vele foglalkozó munkás; csak ő belőle ne hiányozzék a magasba emelkedés képessége. A világirodalom oczeánjának felszíni hullámzása alatt a mélyebb, nagyrészt még ismeretlen eredetű avagy vitás irányú áramokat felkutatni; a jelenségek tarka változatosságából a közöset, a korról-korra, néptől-néphez vándorló tárgyak esetleges vonásai alatt a maradandót, a lényegeset megtalálni; mindezekből az emberi szellem alkotó műhelyébe és munkássága törvényeibe világosabb belátást nyerni: bizonyára vonzó és minden fáradságot bőven jutalmazó feladat.

Ilyen és ezekhez hasonló feladatok megoldására szegődik az összehasonlító irodalomtörténet a többi philologiák mellé szerény közvetítőnek, hogy valamennyitől tanulva és valamennyinek megállapított eredményein okulva, bennök a közöset, az érintkezési pontokat és vonalakat tovább követve, őket egy közös czélra törekvő munkájokban tőle telhetőleg segítse. E feladatok megoldására azonban a közös czélok és a helyes módszer ismeretével dolgozó munkások szervezett csapata kellene. Mert ha valahol, akkor itt van égető szükség az iskolázott és jól fegyelmezett elmék összesegítő munkájára. *Εἷς ἀνὴρ οὐ πάνθ' ὁρᾷ*, – a mit magyarán úgy mondhatnánk, hogy több szem többet lát. S ha valahol, akkor itt, az összehasonlító irodalombúvárlat előkészítő műhelyében kell tömérdek apróságból, ezernyi ezer helyről s nagy időbeli távolságokból, számos különböző nyelven írt forrásokból egybegyűjteni

az anyagot. Ennek a hangyaszorgalommal egybehordott anyagnak a rendezgetésénél és osztályozásánál, itt kell még csak a sok éles szem, a sok figyelő és az ernyedetlen buzgalmú kutató, a ki a tudományt önmagáért szereti. Itt van, ha valahol, nagy becse az aprólékos holmikkal is szívesen bíbelődő, de azért a nagy, általános szempontoktól sem idegen igazi polyhistornak, a kire korunk részletekbe elmerülni hajlandó irányzata mellett annál szebb feladatok várnak, mentül több hivatottságot hoz magával azok megoldására. E hivatottságnak pedig nem csekély része a szorgalom és kitartás, az egyszer föllelt nyom tovább követésében való szívós, hogy ne mondjam makacs következetesség.

Veszedelmessé e különben értékes tulajdonság csak akkor válik, ha tévedéseinkhez való csökönyös ragaszkodássá fajul. Pedig tévedni sehol sem oly könnyű talán, mint ott, a hol ezerfelé ágaznak el a vizsgálódás szövevényes útjai. De a tévedések se szegjék szárnyát kutató kedvünknek, ne lohaszszák le bátorságunkat. A tudomány haladása nem egyéb, mint a lelkiismetes kutatók szakadatlan küzdelme nemcsak egymás, hanem önmaguk ellen is, mihelyt valamely előbb alkotott véleményük helytelenségéről meggyőződtek.

Igaz, hogy a tudomány mívelői is emberek, s így a legemberibb gyarlóságtól alig lehetnek teljesen mentek. A perpetuandi nominis desiderium, vagy a mit Boccaccio így fejez ki: lo gran disio dell' eccellenza, nemcsak a művész, hanem a tudós lelkét is méltán hevíti. De az igazság keresésének, e legmagasztosabb cultusnak, mindig kell annyi felemelő és tisztító hatással lennie, ha őszinte, hogy azt az égre törő lángot a földhöz tapadó füstjétől minél szabadabbá tegye.

A GESTA ROMANORUM.

I.

A XIII. század elején két szerzetesrend, a dominikánusok és ferencziek szervezkedése korszakos mesgyét von az egyházi szónoklat történetében. Az ő versengő buzgalmok a lelkipásztorkodás teendőinek legfontosabbját az igehirdetésben látta. Visszatéríteni az egyház kebeléről elszakadt eretnekeket; megtartani a nyáj számára az ingadozókat s nagyobb buzgóságra heviteni a lanyhább híveket: ezt tűzi ki mindakét rend alapítója főczélul; ezt a czélt szolgálja mindakettőnek példás élete és lángoló ékesszólása meggyőző erővel. Nyomdokaikba a lelkes tanítványok sokaságában számos jeles szónokot látunk lépni. Közöttök kivált Francziaországban tündököl néhány név, ha nem is oly ragyogó fénynyel, mint az előző században egy Szent Bernáté — de mindenesetre az övénél sokkal szélesebb körre kiható világossággal.

Az igehirdetés ez újabb, a réginél mindenekelőtt népszerűbb modorának egyik, talán a legszembeötlőbb vonása, hogy a példázó elbeszélésnek a prédikáczióban egyre tágabb tér jut, sőt hovatovább mindjobban vissza is élnek vele.

Fölötte tanulságos e tekintetben Szent Domonkos

egyik tanítványának, Etienne de Bourbonnak, a nyilatkozata. Ő még személyesen ismerhette lánglelkű mesterét,* a kinek példájára mindjárt az Üdvözítőé után hivatkozik, midőn prédikátorok számára készült bő anyaggyűjteménye bevezetésében az erkölcstanító példabeszédek hasznát fejtegeti. Még közelebb áll az új irány úttörőihez Szt. Domonkos és Assisi Szt. Ferencz egy másik kortársa. Jacques de Vitryt értem, a ki a francziа egyházi szónoklat valódi reformátora. A társadalom minden rangú és rendű képviselőihez intézett nagyszámú beszédei *(Sermones ad status)* sokáig mintaszerűek maradnak. Prédikácziói semmiben sem ütnek el föltűnőbben az előző korszak egyházi szónoklataitól, mint a példázó elbeszélések azon pazar bőségével, mely őket ez irodalmi fajnak máig is egyik legdúsabb kincstárává teszi.

A szentföldjáró akkói püspök s utóbb bíboros maga ugyan aligha gondolt még e példabeszédek rendszeres egybegyűjtésére. De fiatalabb kortársa, É. de Bourbon, már az övéiből is jó sokat szedeget össze ily czélra s megszerzi őket mindazzal, a mi hasonlót térítő és tanító körútján itt is, amott is hallott vagy olvasott. Így született meg a prédikátorok számára készült s e czélzatot nyíltan bevalló gyűjtemények hosszú sorának egyik legelseje. E kézikönyvek a XIII. század végétől a XVI.-nak elejéig, tehát épen a hitújítás koráig, sűrűn követik egymást. Az utódok rendesen bőven merítenek az elődök munkáiból, s rendkívül vegyes tartalom szegényesen egyhangú morali-

* Szt. Domonkos 1170—1221, É. de Bourbon 1190. v. 1195—1261.

zálása mind szélesebb medret váj bennök magának. Sőt utóbb majdnem elnyomja a példát, holott eleinte emezt csak egész röviden jelzett tanulság követte, vagy pusztán a czímében volt kifejezve az illető elbeszélésnek, hogy a prédikátor miféle erkölcstanító czélzattal használhatja.

Így járt el például Besançoni István az ő nevezetes *Alphabetum*ában,* a mely talán az elsők egyike az efféle példatárak betűrendes csoportjában. Ezt a minden másnál egyszerűbb és kényelmesebb elrendezést követi számos, többnyire névtelen gyűjtemény, a minők közül majdnem minden nagyobb külföldi, sőt néhány hazai könyvtárban is akad egy-kettő. E betűrendes példázatgyűjtemények közt ismét egy dömés, az olasz nevű, de franczia földön honos Johannes Junior (de Gobio) *Scala coeli*je lesz a legnépszerűbbé a XIV. század folyamán.

A betűrendes felsorolás mellett azonban a theologiai rendszeres keretbe foglalt példák is nagy kedveltségnek örvendenek. É. de Bourbon a Szentlélek hét ajándékát veszi keretül. Egy az említetteknél régibb s majdnem minden későbbi gyűjteményre nagy hatású hasonló munka, Heisterbachi Cæsarius *Dialogus miraculoruma*, a bűnös megtéréséből indul ki, aztán a bűnbánat, majd a gyónás, erre a kísértés példáit sorolja föl.

Idáig tehát bizonyos rendszert követ, de a további nyolcz könyvben már kissé önkényes sorozatba csoportosítja példáinak gazdag anyagát. A XIV. századtól

* Az egésznek körülbelül egy harmadrészére terjedő kivonata a budapesti egyetemi könyvtár egy kéziratában is megvan, melyet az *Egyet. Phil. Közl.* 1899. évfolyamában (680 s k. lk.) ismertettem.

kezdődőleg az allegorizálás mindjobban elhatalmasodó divatjának hódolva, némelyek az efféle példatárak berendezésében is e divatot követik. Így Thomas Cantipratensis *Apiariusa*, mely a méhek mintaállamát, vagy Nider János *Formicariusa*, mely a hangyák társadalmát veszi keretéül. Mások a sakkjáték figuráihoz fűzik erkölcstanító paraboláikat, mint például Cessolei Jakab, kinek könyve a vulgaris fordítások révén szélesebb körben is népszerűvé lett.

A moralizálásra többé-kevésbbé alkalmas vagy alkalmatlan anyagnak, valamint a hozzá illő vagy nem illő keretnek megválogatásában a gyűjtők egyáltalán nem voltak nagyon kényesek. Ez már a kor szellemében leli magyarázatát és mentségét; bár nekünk sokszor vajmi visszatetszők e kevéssé kényes ízlés kirívón fonák példái. Mert hogy a középkorban mi mindent nem moralizáltak, arról nekünk, mai embereknek, a kiknek az ízlése ez oktató költészettől amúgy is eléggé idegenkedik, alig van kellő fogalmunk. A középkor uralkodó fölfogása szerint — és ez korántsem kizárólag keresztény fölfogás — az egész természet, vagyis az istennek minden teremtménye arra való, hogy az embert példájával valláserkölcsös életre tanítsa.

E fölfogás különben, csírájában legalább, már az alexandriai görögségnél meglelhető. Ennek talajából, mely a keleti hatások beolvasztására hovatovább mind alkalmasabbá lett, szivárog át e fölfogás egyrészt a keresztény egyházatyák irataiba, de másrészt a Talmudba, valamint az arabok valláserkölcsi és vallásbölcseleti irodalmába. Eredete egyébiránt még az Alexandriánál is jóval tovább Keletre nyúlik vissza. Sőt a buddhista térítők példabeszédes tanításmódjánál

is régibb, mert már itt is a brahmanok ősi gyakorlatának jól kitaposott nyomán halad.

A keresztény egyháztanítók kivált Jób könyvének egy sokat idézett helyére szerettek hivatkozni, hogy e fölfogásuk helyességét igazolják. Károli Gáspár kissé terjengős fordításában e hely így hangzik: «Mert kérlek, kérdd meg a barmokat; és tégedet azok közzül mindenik megtanít: vagy kérdd meg az égi madaraktól, és megmondják néked. Avagy beszélj a földdel, és megtanít tégedet, de még a tengernek halai is megbeszélik néked!» (Jób XII, 7. és 8. v.) Erre hivatkozik a ferenczi Bozon Miklós is (1320 táján), moralizált elbeszéléseinek és természeti képeinek előszavában. Ilyenformán a szentírás hitelére, a Megváltó példájára támaszkodva, ki szintén példabeszédekkel fűszerezte tanítását, föl is használtak czéljokra mindent, az ily czélra legképtelenebb dolgot is. Föl az egész állat-, növény- és ásványországot *(Physiologus)*; természetesen a középkor naiv tudákosságával, a mely készpénznek veszi például Plinius minden meséjét, s különben is mindig hajlandóbb a csodálatost, a furcsát és rendkívülit — szóval a hihetetlent, mint a hihetőt, a szemmelláthatót és kézzelfoghatót elhinni.

Kipéldázták nemcsak a kertészetet, a szakácsmesterséget, a vadászatot, a nyelvtant és — a mint láttuk — a sakkjátékot, hanem még a naptárt és az *abc*-t is. Minden betűnek sőt az íráspontozásnak is megkeresték s meg is találták a titkos erkölcsi értelmét. Így például a *Senefiance de l'ABC* (az *abc* értelme) czímű középkori franczia költemény az *a* betűben, «a melyet csak tátott szájjal lehet kiejteni», a kapzsi és mindig csak több vagyonra *á*hító, de a tanul-

mányokkal nem igen bíbelődő főpapokat látja jelképezve. Egy 1326. évi bolognai latin kézirat, mely most a wolfenbütteli könyvtár tulajdona s részben a *Gesta Romanorum*mal és más hasonló gyűjteményekkel párhuzamos, 69 példája egyikében a *pont*nak erkölcsi és jelképes értelmét fejtegeti. «Valamiképen a pontnak, úgymond, nincsen se hosszúsága, se szélessége, úgy a világi gyönyörűségek sem tartósak ... A pont továbbá, ha a betű alá helyezik, megsemmisíti azt; fölébe téve azonban hitelesíti és kiegészíti az illető betűt. Így, ha a világi gyönyörűség, a mely a ponthoz hasonlatos, valakinek alája helyeztetik, úgy hogy arra teljesen rátámaszkodik, akkor az ilyen ember odavész ... Holott ha a világ pontnyi gyönyörűségét valaki fölébe helyezi magának, vagyis ha minden világiakat a mennyei gyönyörűségre vonatkoztat: akkor az az embert tökéletesebbé teszi és (lelkileg) gyarapítja ...»

Hasonló szellemben értették és magyarázgatták az egész középkoron át, de kivált a XIII. és XIV. században az ókori írókat; elég sajátszerűen még a legkevésbbé «moralis» tartalmúakat, mint például Ovidiust is!* Általában véve azonban mégis a moralizálásra alkalmasabb tartalmú ókori iratokból idézgettek sűrűbben a középkori prédikátorok és az ő használatukra készült példatárak. Ilyenek a rhetor Seneca, Valerius Maximus, Cicero, Plutarchos és a már említett, kalandos természettudományi mende-mondái miatt annyira kedvelt Plinius.

* *Metamorphosis Ovidiana moraliter explicata.* Paris, 1509. Francia fordítása még előbb jelent meg Brüggeben 1484. A sajátságos munka a XIV. századból való s Walleys v. Valois Tamás a szerzője. Nagy kedveltségét bizonyítja, hogy az 1509. évi kiadást csakhamar két másik követte.

Az ő neveik a leggyakoribbak, vagy ha nevük nincs is kitéve, az ő irataik közvetett hatásának nyomaira bukkanunk legtöbbször az imént futólag érintett példagyűjtemények forrásjegyzékében. É. de Besançon *Alphabetum narrationuma*, a mely e gyűjtemények között a leggazdagabbak egyike (800-nál több példát foglal magában), vagy ötvenszer idézi Valerius Maximust; de mellette néhányszor Suetoniusra és Senecára, Cicerórá és Aulus Gelliusra, Macrobiusra, Justinusra és a Plinius epitomatorára, Solinusra is hivatkozik. Pedig ez a legasketikusabb szellemű példatárak közül való, a melyeknek a tartalma nagyobb részben inkább a szentek legendáiból s többé-kevésbbé helyi jellegű csodatételek és látomások följegyzéseiből kerül ki. A már említett 1326. évi bolognai kis példagyűjtemény, a melynek már a czíme* is a *Gesta Romanorum*ra emlékeztet, Val. Maximust 69 fejezete közül kilenczben, Senecát négyben idézi.

Ugyanez ókori irókkal találkozunk a legtöbbször abban a nevezetes példatárban is, mely elterjedésére és világirodalmi hatására nézve messze fölülmúlja az összes többieket. Ez a *Gesta Romanorum* kevéssé czímszerű, mert a rómaiak története czímén hetethavat összehordó könyve, a melynek népszerűsége vetélkedik a *Hét bölcs mester* történetével. S nem puszta véletlen, hogy a középkor e két legkedveltebb novellagyűjteménye a kézirati hagyományozás külső viszontagságaiban is közös sors osztályosa. Együtt találjuk a kettőt mindeniknek legrégibb latin kéziratában; s

* *Tractatus de diversis historiis Romanorum.* Kiadta S. Herzstein. 1893.

többszörösen egymáshoz fűzve teszik meg a századokon át vándorlásukat, nemcsak a könyvnyomtatás bölcső koráig, hanem rész szerint egy ideig még azon túl is.

Egy 1342-ből való innsbrucki kézirat tartotta fönn számunkra mind a *Gesta Romanorum*, mind a *Historia septem sapientum* (az ú. n. Poncianus-szöveg) eddig legrégibbnek ismert följegyzését. A *Gesta*, a mely minket ezúttal kizárólag érdekel, ebben a legrégibb kézirati alakjában már a gyanítható eredeti szerkezettől jókora elváltozást mutat. Erre vall nemcsak az, hogy a kézirat kétségtelenül több közbenső lánczszemet föltételező másolat, hanem még inkább az, hogy benne vagy húsz történet két, sőt három nagyon hasonló, néha majdnem szórul-szóra egyező változatban van meg. Ez tehát már legalább is két, ha nem több szerkezet nem is a leggondosabb összetákolásának, vagy az eredeti szerkezetbe később történt betoldásoknak a jele. A *G. R.* ugyanis az ilyen betoldásokat már csak azért is nagyon jól megengedte, — mindenesetre sokkal könnyebben, mint más hasonló gyűjtemények, — mivel semmiféle rendszeres, vagy akár csak olyan külső kerete sincsen, mint például a betűrendes példatáraknak.

Az egyetlen, még talán az *abc*-nél is lazább kapocs, a mi történeteit tetszés szerint tágitható és változtatható sorba fűzi, — az egyes fejezetek szinte stereotyp bekezdése: *N. regnavit.* Ehhez járul többnyire még az, hogy az illető császár vagy király Rómában uralkodott. De a néhány igazán történelmi császárnév mellett képtelennél képtelenebbek fordulnak elő a gyűjtemény összes kézirataiban, valamint a későbbi nyom-

tatott kiadásokban is. Ez ugyan egyfelől a másolók szinte hihetetlen gondatlanságát és sötét tudatlanságát jellemzi; másrészt azonban arra is vall, hogy ezt a stereotyp bekezdést az értelmesebb olvasók már kezdet óta csak afféle hagyományos formulának tekinthették, mint a milyen a mi népmeséink «hol volt, hol nem volt»-ja. A mintát hozzá alighanem a *Hét bölcs mesternek Poncianus in civitate Romana regnavit* bekezdése szolgáltatta, a mely valószínűleg régibb a *Gesta Romanorum*nál.

Ennek a korát ugyanis bajosan tehetjük a XIII. század közepénél régibb időre; habár e nevezetes könyv történetének elég gazdag irodalmában nem hiányzanak az oly föltevések sem, a melyek ennél korábbi keletét szeretnék valószínűvé tenni. E föltevések egyike szorosan kapcsolatos a gyűjtemény ismeretlen szerkesztőjének a kiderítésére irányuló kísérletekkel. Ha ugyanis Grässe okoskodása megállhatna, a ki különben a maga nagy garral újnak és eredetinek hirdetett «fölfödözését» Barbiertől* vehette, — akkor a *G. R.* Helinand frémonti czisztérczita műve, s így a XII. század végére, vagy a következőknek az elejére lenne teendő. (Helinand 1150 táján született s 1221 és 1229 közt halt meg.) Azt azonban már Madden, a *G. R.* angolországi kéziratainak tudós kiadója kimutatta, hogy a *Dialogus creaturarum* azon helye, melyből Barbier és utána Grässe föltevésöket merítik, nem a mi *Gestá*nkra értendő, hanem Helinandnak világkrónikájára. A középkor e nevezetes történelmi forrásmunkájára ugyanis e czímen másutt is elég gyakran, sőt valószínűleg ma-

* *Dictionnaire des oeuvres anonymes.* 1824.

gában a *Gesta Romanorum*ban is többször találunk hivatkozást.

Semmivel sem alaposabb Wartonnak azon föltevése, mely Glassius Salamonnak a XVII. század elejéről való egyháztörténelmi munkája egy helyére támaszkodik. Ez meg Berchoriust, (1300—1362) a párizsi Szt. Éloi benczés-kolostor perjelét, teszi meg a *G. R.* gyanítható szerzőjének. E föltevés szerint gyűjteményünk a XIV. század közepe tájáról való lenne. Ennek azonban már az az egy körülmény is ellene mond, hogy az eddig legrégibbnek ismert, de korántsem az eredeti, hanem ennél jóval fiatalabb kézirat 1342-ben iratott!

Magából e legrégibb kéziratból és annak származékaiból csak annyi tetszik ki a gyűjtemény egybeszerkesztőjének kilétére vonatkozólag, hogy a XIV. század közepe táján a már eléggé vaskossá nőtt példatár moralizálásait (a történetek valláserkölcsi tanulságait) egy névtelen Ferencz-rendi szerzetesnek tulajdonította a hagyomány. A legrégibb kézirat, az 1342. évi innsbrucki ugyanis a záradékában ennyit mond: Expliciunt gesta imperatorum moralizata a quodam fratre de ordine Minorum. A czíme pedig így szól: *Hic incipiunt Gesta Imperatorum moralizata ac declamacione(s) Senece et Johannis.* Ebből annyi mindenesetre kitűnik, hogy a gyűjtemény legrégibb szerkezetének nevezetes részét tehették egyes római császárok adomaszerű történetei, továbbá a rhetor Seneca úgynevezett *Declamatiói*, helyesebben *Controversiái*. Ez utóbbiakból tizenhárom csakugyan kimutatható a *G. R.* legrégibb kéziratában, úgyszintén a későbbi nyomtatott kiadásokban is. Ezekhez járul ugyanez író egyéb erkölcstani értekezéseiből még vagy hat darab. Tehát amazok-

kal együtt épen nem kicsinylendő része az egész gyűjteménynek, a mely kezdetben aligha állhatott száznál sokkal több fejezetből. Hogy a Seneca nevével kapcsolatban említett Johannes ki lehetett, arról sejtelmeket ugyan lehetne koczkáztatni; de ilyenek aligha járulnának valami hasznavehetőbb nyommal a szerző-kérdés földerítéséhez.

E kérdés eddigi irodalmából kétségtelenül megállapítottnak csak az a két negativ eredmény tetszik ki, hogy a *G. R.* eredeti szerkezetének sem Helinand, sem Berchorius nevéhez köze nincsen. A gyűjtemény korát illetőleg aligha hibázunk, ha azt a XIII. század második feléből, tehát a hasonló czélú s részben párhuzamos tartalmú többi ilyenféle példatárak virágkorából valónak véljük. Terjedelme kezdetben bajosan volt akkora, mint a legrégibb ismert kéziratban. De száz fejezetnél sokkal kevesebbet már csak azért sem tartalmazhatott, mert körülbelül ennyit az összes, térben és időben egymástól még oly távol álló kéziratcsaládok typikus képviselőiben is találni.

E kéziratoknak valóságos erdejét hordta össze 1872. évi kiadása bevezetésében Oesterley, de azoknak nagy szorgalommal egybeállított lajstromából szintén csak negativ eredményeket tudott levonni. Még csak a gyűjtemény szülőföldjének a kérdését sem lehetett ez alapon teljesen kielégítő módon dűlőre vinni. Csupán valószínű egyelőre, de korántsem olyan bizonyos, mint Oesterley föl óhajtja tűntetni, hogy példatárunk Angliában nyerte első szilárdabb szerkezetét. E föltevés mellett ugyanis mindössze csak három történet szól, a benne előforduló angol szavak mindenesetre számbaveendő jelenségével. Csakhogy e fejezetek, habár a leg-

régibb kéziratban is benn vannak már, lehetnek az eredeti szerkezetnél ifjabb betoldások is. Az meg épen nem egészen mellőzendő nehézség az angolországi eredet föltevésével szemben, hogy az anglo-latin kéziratok mind fiatalabbak a biztos keletű innsbruckinál; továbbá hogy a legtöbb kéziratot, köztök több XIV. századi fontos codexet, így a colmarit és az egyik berlinit is, Németországban írták. Végül még az is megfontolandó, hogy épen azon három történet közül, a melyekben angol, még pedig a XIII. és XIV. század mesgyéjére valló angol szavak fordulnak elő, — csak egy van meg az angolországi kéziratokban. Madden, a ki a *G. R.* angliai kéziratainak a többiekhez való viszonyát először tisztázta, angol létére sem habozott a honosság kérdésében Németország pártjára állani; holott az angliai eredetnek újabban talán csak az egy német Oesterley volt a szószólója. Dick, a ki 1890-ben a legrégibb kéziratot legalább részben, tudniillik csupán az elbeszéléseket a tanulságok nélkül kiadta, e kérdést eldöntetlenül hagyja, nem hallgatván el az angolországi eredet ellen fölhozhatókat sem, miután a mellette szólókat egy újabb adattal gyarapította.

Egyelőre tehát e kérdést még mindig nyíltnak kell tekintenünk. Sajnos, nem vetnek arra kalauzoló világot az azóta előkerült *Gesta*-kéziratok sem, a melyeknek a számát saját kutatásaim néhány hazaival is gyarapították. Ezek elseje a budapesti egyetemi könyvtár egy 1474. évi kézirata, mely a *Hist. VII sapientum*-mal kapcsolatos s vele közös czím *(Historiegraphus)* alá van foglalva.* A *G. R.* ugyane czímével találko-

* Részletes ismertetését l. *Egyet. Phil. Közlöny* 1898. évi kötetében (401 s k. lk.).

zunk annak még egy magyarországi példányán, az 1494. évi helynélküli nyomtatványon. Ennek az esztergomi egyházmegyei könyvtárban lévő példányába a nyomtatott czím fölé valamely, a XVI. századból valónak látszó kéz ezt jegyezte oda: *Historigraphus.* E czím talán a Livius-epitomator Florus munkájáról ragadhatott rá a mi gyűjteményünkre, melynek amazzal közös vonása, hogy legalább részben szintén római históriákat tartalmaz. A budapesti *Gesta*-codexet különösen mi reánk nézve még az teszi nevezetessé, hogy kétségtelenül Magyarországon és magyar megrendelő számára készült kézirat. Sőt az írója is magyar ember volt. A mint egy vele teljesen egyező írású, csak egy évvel ifjabb másik kézirat (ugyancsak a budapesti egyetem könyvtárában) tanúsítja, a másolóját Sztárai Máténak hitták. E *Gesta*-kézirat különben minket magyarokat érdeklő külsőségein kívül annyiban is nevezetes, hogy belőle a világszerte elterjedt és oly nagy irodalomtörténeti fontosságú példatár állománya öt olyan darabbal gyarapodik, a mely a *G. R.* legteljesebb (Oesterley-féle) kiadásában sincsen meg. E fejezetek egyikének csak az egy colmari kéziratban van nyoma. A többi négy közül pedig három Holkot angol dömésnek († 1349) moralizált példatárával közös, a melynek ötvennél több fejezete párhuzamos a mi gyűjteményünk egyes darabjaival. A magyarországi Sztárai kézirat révén e Holkottal párhuzamos fejezetek száma tehát még hárommal emelkedik. Egyúttal azonban erősödik általuk az a föltevés is, hogy a *Gesta Romanorum* a Holkotnál is meglévő fejezetek egy részét ugyan mindkettejökkel közös harmadik helyről is vehette, más részök azonban már kétségtelenül az

angol prédikátor munkájából került a *Gesta Romanorum*ba.

A másik hazai *Gesta*-kézirat a gyulafehérvári Batthyány-könyvtár egy XV. századi codexében van és szintén a *Hét bölcs mester* Poncianus-szövegével kapcsolatos. Mint a *Sztárai-codex*, ez is a legbővebb *Gesta*-kéziratok egyike. Amaz 179, emez 170 fejezetet számlál. De míg amaz a kéziratok úgynevezett «vegyes» csoportjába tartozik: addig emez kétségtelenül az innsbruck müncheni, tehát a legrégibb család egy sajátszerű származéka. Sajátszerű annyiban, hogy benne a történetek, a többi kéziratoktól eltérően, bizonyos rendszerbe vannak foglalva. Tudniillik betűrendben következnek egymásután, még pedig az egyes elbeszélések kezdőszavai, többnyire az illető császár vagy király neve szerint, a kinek említésével az illető történet kezdődik. Ilyenféle csoportosításnak ugyan más kéziratokban is mutatkoznak némi nyomai, s talán sehol sem föltűnőbbek, mint a mi *Sztárai-codex*ünkben, a hol szintén szembeszökő a rendezőnek az a törekvése, hogy lehetőleg a hasonló bekezdésű történeteket iktassa egymás mellé. Ám a teljesen betűrendes sorozatnak egyelőre a gyulafehérvári kézirat az egyetlen ismert példája. Az elrendezés azonban aligha a már jó késői másolat írójának az érdeme, hanem valószínűleg már régibb eredetijében is megvolt. Fontos e különben, úgy látszik, nem hazai eredetű kéziratban még az a körülmény, hogy a végén megvan a *G. R.* azon záradéka, mely eddig az innsbruck-müncheni családon kívül csak elvétve kerül elő.

Harmadik *Gesta*-codexünk végre a pozsonyi káptalan egy vegyes kézirat-kötetében lappangott mind-

addig, a míg e nevezetes hazai könyvtár Knauz-féle jegyzékében rá nem bukkantam. Knauz csak annyit jelez róla, hogy «történeti elbeszélések lelki czélokra alkalmazva» ; de szerencsére mutatványul közli az első darabot, s ez nem más, mint a *G. R.* úgynevezett «vulgaris» szövegének 9. számú elbeszélése, a moralisatiójával együtt. Így tehát több mint valószínű, hogy a huszonkét levélnyi kézirattöredék többi része is a *Gesta* tartozéka. Mint nem egészen érdektelen külsőséget még megemlítem, hogy e szintén XV. századbeli *Gesta*-kéziratunk az ismeretes pozsonyi krónika szomszédságában van, vele ugyanegy gyűjteményes codexbe fűzve.

II.

Két teljes évszázadon át csak kéziratokban terjedt a *Gesta Romanorum.* A másolók kedve, buzgalma és ízlése tartalmát hol apasztotta, hol gyarapította, a hasonló gyűjteményekből mind többet toldva be kényelmesen változtatható, mert teljesen folyékony keretébe. Kolostorról-kolostorra, káptalanról-káptalanra vándorolnak többé-kevésbbé gondosan irogatott példányai, melyekben a történetek száma sokszor alig haladja meg a huszat, néha meg kétszáznál is többre emelkedik. Az elbeszélések és tanulságaik szövegezése is oly pongyola, hogy a legnagyobb változatosságot engedi meg ; s innen van, hogy alig akad a tömérdek kézirat között csak kettő is, a mely teljesen egyező szöveget nyujtana. De a kéziratoknak legalább egy része mégis bizonyos csoportokba, ú. n. családokba rendezhető. Ezek közül a legnevezetesebb a már említett innsbruck-müncheni, a melynek egyik ivadéka, mint láttuk, a

mi gyulafehérvári kéziratunk is. Egy másik, nem kevésbbé nevezetes csoportja lehetett a kéziratoknak az, a melyből a későbbi nyomtatott latin kiadás, az ú. n. *vulgaris* szöveg származik. Ez azonban mindeddig még nem került elő s talán sohasem fog megkerülni. Mert valószínű, hogy épen a nyomtatott betű ölte meg itt is, mint annyi más esetben, az irottat.

Nyomtatásban a latin *Gesta* 1472 és 1475 közt lát napvilágot. Egy utrechti és két kölni ősnyomtatvány, valamennyi hely- és időjelzés nélkül, verseng az editio princeps czímeért. Valószínű azonban, hogy az a legeslegelső kiadás, a mely a Ketelær és Leempt utrechti sajtója alól került ki s csak 150 történetet tartalmaz, részben kissé más sorrendben, mint a későbbi teljesebb kiadások. Ezt mindjárt követhette az a kölni nyomat, a melyben a Ter Hœrnen czég betűire ismernek némely bibliographusok. Ebben már egygyel nagyobb a történetek száma, mint az előzőben, de a sorrendjök ugyanaz. A másik kölni kiadás, a mely Zell Ulrik sajtójának a terméke, már 181 fejezetet tartalmaz, s ugyanennyi az elbeszélések száma az összes azóta megjelent kiadásokban. Sorozatuk már a XV. század utolsó évtizedeiben is elég sűrűn követi egymást. 1500-ig mintegy húsz, az 1506 és 1558 közötti időből pedig további tizenhat kiadás ismeretes. Pedig valószínű, hogy nem egynek a nyoma veszett; épen úgy, mint a hogy a meglévő kéziratok még oly nagy száma is csak töredéke mindazoknak, a melyek valaha forgalomban voltak.

A fölötte vegyes tartalmú könyv tehát két századon át annyira népszerű lett, a minővé a hozzá hasonló czélú és tartalmú gyűjtemények egyike sem.

Ennek első oka kétségtelenül az, hogy elbeszélései mindenesetre változatosabbak és jórészt vonzóbbak is, mint a többi egykorú példatárak átlagos tartalma. Nem mintha a *G. R.* fejezetei közt is nem akadna számos száraz és üres, pusztán a tanulság kedveért mondvacsinált darab. De kivált a 181 fejezetre bővült nyomtatvány, a mely a XV. század végétől kezdve a mű népszerűsítésének majdnem kizárólagos eszköze, nagyobb részében mégis igazán érdekes, a szó teljes értelmében romantikus mesék és mondák tárháza. E mesék és mondák némelyike azóta világhírűvé és az egész művelt emberiség közkincsévé lett. Ilyenné tette őket kiváltságos nagy szellemek szerencsés keze, mely a csiszolatlan gyémántot meglelvén, remek ékszert alkotott belőle. Az összehasonlító irodalomtörténet egyik legérdekesebb, de nem mindig legkönnyebb föladata: utána járni egy-egy ilyen «hálás» tárgynak, a mely századok, sőt sokszor évezredek során vándorol, míg végre egy lángelme tüzében a salak leolvad róla, s előbukkan teljes ragyogó fényében a nemes ércz, a mi a nyers kőben lappangott. Az ilyen hálás novellatárgyak valóban nem ritkák a *Gesta Romanorum*ban. Bennök olykor kitűnő drámai mag is rejlik. Nem csoda tehát, ha e gyűjtemény eredeti czéljának szolgálatán kívül, egészen más körbe is átnyúló hatással volt, a mit a hozzá hasonló középkori példatárak egyikéről sem lehet ily mértékben elmondani. Ez és talán még szerencsés, bár alig tárgyszerű czíme is, jóval hosszabb és éltetőbb életet biztosítottak számára, mint a milyent társai értek. Ezek közül is megélte ugyan még néhány a sajtó útján való terjedés kedvezményét; de ennek egyikök sem vette olyan nagy hasz-

nát, mint a *Gesta Romanorum* épen akkor, midőn már alig volt rajta egyéb «római» a czíménél.

Mert ha már elejétől fogva sok heterogen elemet összehordtak e czím alá: a XV. század vége felé, a mikor e könyvnek új életszaka kezdődik, a lehető legtarkább keverékét látjuk benne a legkülönbözőbb eredetű alkatrészeknek. Az V. század óta gyarapodó *Szentatyák élete*, a spanyol zsidóból keresztény nyé lett Petrus Alphonsi *Disciplina clericalisa*, bibliai fejezetek és æsopusi mesék, Barlám és Jozafát indiai eredetű legendája, a középkor vaskos encyklopædiáinak nem egy morzsája, a *Legenda aurea* néhány vonzó és megható részlete, a napsugaras Kelet és az Óczeán ködébe vesző Nyugat tündérregéi ölelkeznek e kaleidoskopban, a melynek a világirodalomban alig van párja. A görög és római történelem adomaszerű, inkább jellemző mint hiteles epizódjai lehettek, a mint láttuk, az ősi mag, a mely köré a száz meg száz forrású mesefolyam e hordaléka lecsapódott. Valamennyi részét a laza kötésű egésznek csupán a moralizálások, a tanulságok egységes szelleme foglalja össze. Ez közös a többi hasonló gyűjteményével; csak abban különbözik mégis tőlök, hogy idő haladtával mindjobban kibővül, a mint a másolók, magok is többnyire prédikátorok, a lelki magyarázatot ki-ki a saját czéljaira mindegyre szőrszálhasogatóbban részletezik. E magyarázatok sokszor a lehető legfurcsábbak, s méltán fölkeltik a reformáczió és a humanismus századában egy rotterdami Erasmus megbotránkozását. De hisz e korban már nem is e tanulságok miatt, hanem inkább a könyv novellisztikus része kedveért érik egymást annak újabb meg újabb kiadásai.

Erre vall az is, hogy kevéssel az első latin kiadások után a műnek már fordításai is kerülnek a könyvpiaczra. Ezek sorában a legelső a németalföldi, mely az egész úgynevezett *vulgaris* szöveget adja s 1481-ben lát napvilágot Goudában. Három esztendő alatt e kiadást két újabb, s ezeket hosszabb időköz múlva 1512-ben még egy negyedik követi. Francziaország sem marad el sokkal a fölötte kedvelt könyv népszerűsítése terén. Az első ismert kiadás Lujza királynénak, I. Ferencz franczia király édes anyjának, van ajánlva s 1521-ben jelent meg Párizsban. E fordítás, melyet némelyek a mondai alakká lett Gringore vagy Gringoire művének tartanak, a *vulgaris* szövegnek csak 149 fejezetét tartalmazza s 1529-ig még három kiadást ért.

Mindezeknél nagyobb figyelmet érdemelnek a régi német és angol fordítások, a melyek részben még kéziratí latin szövegekből származnak és nem az említett ősnyomtatványból, mint az eddig elszámláltak. Sorozatuk élén az 1489. évi augsburgi német nyomtatvány áll, melynek egyetlen ismert példányát a wolfenbütteli könyvtár ritkaságai közt őrzik. E 95 fejezetből álló fordítás a latin kéziratok egy sajátszerűen jellemzett csoportjának valamelyik tagját tükrözi, s ennyiben nevezetes kiegészítője a *G. R.* állományának. A többi, csupán kéziratokban fönnmaradt régi német fordítások is mind a XV. század nyelvét mutatják, de némelyikök elég mélyen (egész 1414-ig) nyúlik e század elejére. Közülök egyet, egy müncheni kézirat alapján, Keller Adalbert adott ki 1841-ben. E 111 fejezetből álló szövegen alapúl a cseh fordítás, mely szintén csak kéziratokban maradt fönn s még ugyancsak a XV. szá-

zad első feléből való. Három kézirata közül az egyikben egy keveréknyelvű panaszos sóhajtás van, olyanféle mint a mi *Sztárai-codex*ünk *Hogh yhathnam*ja, s a másoló e naiv fölfohászkodása, a benne lévő magyar szavak miatt, minket közelebbről is érdekel.

Részben az augsburgi német nyomtatvány, de részben már a latin vulgaris szöveg sajátszerű földolgozása az az 1538. évi strassburgi német fordítás, a mely a *Gesta Romanorum* százkilencz fejezetén kívül a *Hét bölcs mester* historiáját tartalmazza, továbbá még két, a *Gesta* állományától idegen történetet sző közbe. E protestans szellemben készült átdolgozás a tanúlságokat igen rövidre vonja össze s egyáltalán mellőzni igyekszik mindent, a mi a saját felekezeti szempontjával ellenkezhetnék. Oesterley «eine kläglich verwässerte Bearbeitung»-nak nevezi, de én túlságosan szigorúnak találom ez ítéletét. Magokon a történeteken alig változtat valami lényegeset az átdolgozó, sőt a legtöbb fejezetet majdnem szórúl-szóra átveszi a régibb augsburgi német nyomtatványból. A protestans szellem leginkább a szentek legendáinak az átírásán érzik meg.

A német fordításokhoz hasonlóan az angolok is kétrendbeliek. Az egyik csoportba a kéziratiak tartoznak, melyek csak századunkban láttak napvilágot a már említett Madden kiadásában. Közülök a legteljesebb 70 fejezetet számlál, s mind a három a XV. századból való. Valamennyi az angolországi latin kéziratok sajátszerűen jellemzett csoportjából ered, s egyikök, a melynek csak 32 fejezete van, a tanulságokat elhagyja. E kézirati angol fordítások mellett van a *G. R.*-nak egy 1510 és 1515 közt Londonban nyom-

tatott angol átdolgozása is. Ez szintén nem a vulgaris latin szövegen, hanem az anglo-latin kéziratok egyikén alapul s a XVIII. század elejéig körülbelül egy tuczat kiadást ért. Nyelvök idő haladtával fokozatosan modernizálódott, s némelyikök egy történettel többet tartalmaz, mint az első kiadás, a mely 43 fejezetből áll.

Még ennél is kevesebbet, mindössze 39 történetet vesz át a vulgaris szövegből az a lengyel fordítás, a mely a XVI. századból eredőnek látszik, de csak a XVII. századból ismerjük az első nyomtatott kiadását. E hely és évszám nélkülit több más követte, melyek azonban csak csonka példányokban maradtak fönn, s így a koruk nem állapítható meg pontosan. Az első ismert keletű egy 1738. évi krakói nyomat; ezt 1752-ben egy lembergi s 1773-ban ismét egy krakói követi. A lengyel fordításon több orosz átdolgozás alapul, melyeknek egyikét 1877 és 1878-ban kiadta a régi irodalom barátainak szt-pétervári társasága.

Nem érdektelen jelenség a nevezetes középkori példatár történetében, hogy világrészünk keleti felén akkor kezd feléje nagyobb figyelem fordulni, mikor a nyugati népek irodalmaiban már alkonyulni tér, sőt néhol már teljesen el is halványult a csillaga. Nem így nálunk magyaroknál, a hol ugyan szintén csak a XVII. század vége hozza meg az első, majdnem teljes fordítását, de hatásának, sőt egyes töredékeinek magyar nyelvű nyomai is már jóval régibb időkből kimutathatók. Ha az imént említett magyarországi *Gesta*-kéziratok nem tanúskodnának is a mellett, hogy a híres könyv a XV. század második felében már átlépte hazánk határait: ott vannak Temesvári Pelbárt

beszédei, melyeknek két vaskos gyűjteményében összesen nyolczszor találjuk a *Gesta Romanorumot* idézve. Más kilencz esetben a jeles minorita szónok más forrásokra utal, mikor a *Gestá*ban is meglévő példázatokat mond el, gyakran csak azért, hogy a szunyókáló gyülekezetet kissé fölserkentse. Ugyane mentséggel vezeti be sokszor eléggé trivialis példabeszédeit már a XIII. század legnépszerűbb prédikátora, Jacques de Vitry is, kire követői e részben is sűrűn hivatkoznak. Pelbártnak egyenesen a *Gestá*ból vett idézetei* azért is nevezetesek, mert kitetszik belőlök, hogy a kedvelt szónok, kit hona határain túl is vajmi széles körben ismertek, a *G. R.* melyik szövegéből merített. Többnyire ugyanis még a fejezetek számait is pontosan odajegyzi idézetei mellé, s ezekből kitűnik, hogy a vulgaris kiadást használta.

Pelbárton kívül magyar hitszónokok közül még Michael de Ungariát és Pelbárt *Rosarium*ának folytatóját, Laskai Ozsvátot említhetjük mint olyanokat, a kik beszédeikben egyetmást a *Gesta Romanorum*ból idézgetnek. Nálok is jóval nagyobb azonban az oly példázatok száma, a melyek ugyan a *Gestá*ban is benn vannak, de részint bevallottan, részint sejthetőleg más forrásokból kerültek hozzájok.

Ugyanígy áll az arány, ha magyar codexeinket nézzük, a melyekbe szintén szivárgott már a XV. század végén, vagy legkésőbb a XVI.-nak elején egynéhány részlete a kolostorok könyvtáraiban oly gya-

* *Quadrag.* I. 29 Y = *G. R. 58.* I. 30 D = *G. R. 163.* I. 47 O = *G. R. 18.* II. 30 D = *G. R. 159.* II. 33 F = *G. R. 128.* II. 49 D = *G. R. 57.* *De Tempore aestiv.* 9 X = *G. R. 170.* 39 E = *G. R. 45.*

kori könyvnek. Kétségtelenül egyenesen a *Gestá*ból került a *Debreczeni codex* 297—304. lapján lévő példa, a vérfertőző királynéról, ki bűnét a gyónásban évekig konokul elhallgatta. De a boldogságos Szűz, kinek a bűnös nő áhitatos tisztelője vala, gyóntatójának kijelentette, hogy micsoda szörnyű vétek jeleit rejtegeti a királyné keztyűs keze.* *(G. R. 13.)* Ugyaninnen való az *Érsekujvári codex* 525 s köv. lapjának és a *Példák könyve* 8—12. lapjainak párhuzamos helye: a három igaz mondás árán szabadult bűnös emberről. *(G. R. 58.)* A *Példák könyve* a forrást is megnevezi, hozzá tévén e parabolához, hogy: «Ez az gyónásról való példa, ki felyül meg vagyon irván, és vagyon megirván rómaiaknak könvében.» Eddigelé tudtunkkal ez az első magyar nyelvű említése a világirodalomban oly nagy és fontos szerepű munkának. Nagyon kedvelhették prédikátoraink a *Focus kovácsról* szóló példázatot, a mely Pelbárt említett idézetei között is megvan; de meglelhető, mint már Volf György és Beöthy Zsolt is észrevette, az *Érsekujvári codex* 307—309. lapján is. A prédikálószékről kerűlt-e már régebben, vagy csak újabban jutott a Haller-féle fordítás révén a nép ajkára, az bajosan eldönthető kérdés. Annyi azonban bizonyos, hogy e példabeszédnek két érdekes változata is találkozik a *Nyelvőr* meséi közt. (II. 132. és XVI. 187. l.) Különben Péczeli is földolgozta 55. sz. meséjében *Király és kapás* czímén. mint azt Beöthy. Lázár Béla és mások, kik a *Gesta Romanorum*nak irodalmunkra gyakorolt hatásával foglalkoztak, már több ízben szóvá tették.

* V. ö. *Egyet. Philol. Közl.* 1899. 306—317.

Sokkal gazdagabb lenne ennél azoknak az elbeszéléseknek a lajstroma, a melyek codexeinkben a *Gesta* történeteivel ugyan párhuzamosak, de a melyekről már részint nem bizonyos, sőt részint nem is valószínű, hogy a *G. R.*-ból kerültek. Egy részökről pedig egészen kétségtelen, hogy más forrásokból valók, mint például a Barlám és Jozafát és a *Bod-* meg *Lobkowitz-codex* példái, melyek közül néhány szintén találkozik a *Gesta* egyes fejezeteivel; de ezek közé is részben ugyanonnan került, a honnan mi hozzánk. Ilyenek továbbá a *Cornides-codex*nek a *Gestá*val érintkező helyei (175. és 221. l.), valamint a Szent Elek szép legendája, mely nem kevesebb mint hat codexünkben van meg, de mindenütt egyenesen az *Arany legendá*ból, a honnan a *Gesta* is merítette.

A XVI. század második feléből három kétségtelen és egy kérdéses nyomát mutathatjuk ki annak a hatásnak, melyet a *Rómaiak könyve*, vagy *Rómaságnak irt könyve* irodalmunkra gyakorolt. Ezek közül a Póli István *Jovenianus*a és a Névtelen *Apollonius*a, meg a másik, úgynevezett drávai Névtelen *Rusztán császár*ja Toldy óta már sokkal ismertebb, hogy sem e helyütt velök foglalkoznunk kellene. Érdekes problemára közülök csak a harmadik szolgáltat alkalmat; a mennyiben még mindig kérdés, honnan vette, vagy a sajátjából költötte-e hozzá a drávamelléki versfaragó a maga történetének azokat a részleteit, a melyek a *Gesta* vulgaris szövegétől eltérők. Ez ugyanis (110. fej.) a *Legenda aureát* követi a *Placidus-Eustachius* történetében. Igen ám, csakhogy a *Gesta* némely régibb szövegei, így a legrégibb kézirat és az angolországi latin meg az ó-angol szerkezetek, valamint a régi né-

met fordítások egy része e történetet másként adja elő, mint az *Arany legenda* és az ezt követő vulgaris szöveg! Más magyarázata is lehetséges tehát azoknak az eltéréseknek, a melyek a drávai Névtelen feldolgozásában találhatók, mint a milyeneket eddig e tárgyban nálunk koczkáztattak.*

E három históriánál néhány évtizeddel régibb az a negyedik emlékünk, a mely szintén a *G. R.* egyik fejezetével (a vulg. szöveg 159.) párhuzamos; de mint már jeleztem, nem csupán innen, hanem más forrásból is származhatik. Ez Tinódinak *Sokféle részögösről* szóló versezete, melynek a *Gestá*val érintkező tárgyára már Szilády Áron is figyelmeztetett. (*Régi magyar költők tára* III. 453. l.)

III.

Hollós Mátyás korában, tehát azon időtájt, mikor hazánkban a *Gesta Romanorum* első kimutatható nyomai előbb csak latin, majd magyar nyelven is mutatkoznak, került Budára a hallerkői Haller nemzetség magyarországi ágának törzsatyja, Rupprecht, kit a nagy király ütött a családi krónika szerint lovaggá. Mátyás két kortársának, a még mindig sűrű homályba burkolt Magyarországi Mihálynak és a már jóval ismertebb Temesvári Pelbártnak igehirdető munkássága, mint az imént láttuk, a nevezetes középkori gyűjteményből is szívesen szedegette az épületes példabeszédeket. Az ő buzgólkodásuk idejéből való az a két *Gesta*-kézirat is, mely kétségtelenül nálunk iratott;

* V. ö. *Egyet. Philol. Közl.* 1898. 897–901. l.

sőt az egyik, a Sztárai Máté kezétől eredő, alighanem a híres budai Corvina egyik, kevésbbé becses darabjaként került annyi mással együtt Konstantinápolyba. A Mátyás alatt betelepedett Haller családnak egyik későbbi sarjadéka, nemzetségének egyik legkiválóbb tagja, Haller János ajándékozza meg irodalmunkat a *Gesta Romanorum* majdnem teljes fordításával.

A körülmények, a melyek a jeles és nagymíveltségű erdélyi főurat íróvá vagy legalább is fordítóvá tették, ismeretesek. Lehet különben, — legalább a Korénus Jakab *Paizs*ának előszavából azt következtethetjük, — hogy a négy esztendei keserű rabság unalma nélkül is tollat ragadott volna, a ki nemzete nyelveért oly lelkesen buzgólkodik, mint az említett előbeszéd bizonyítja. De hogy vajjon a fogarasi várban töltött rabévek nélkül, a közügyek adtak volna-e neki a könyvírásra időt, az más kérdés. Valamint kérdés az is, hogy ha fogságában mindenáron «munkát nem igyekszik adni únalmas elméjének», jut-e valaha kezébe az a három nevezetes középkori könyv, melyeknek érdekes tákolataként áll ma előttünk a *Hármas Istoria*?

Annyi azonban bizonyos, hogy Haller maga nem is sejtette, miféle nevezetes munka került eléje ama «régi szakadozott könyvetske» középső részében, melyet — mint mondja — «nehéz volt elolvasni, mind a régisége, mind nyomtatása miatt». Hogy a könyv három része együtt jutott a kezébe, azt én mások ellenkező nézetével szemben nagyon valószínűnek tartom, minthogy az efféle colligatumoknak számos példáját ismerjük. Hisz' a Nemzeti Muzeum könyvtárában is van egy, a mely Pelbárt egyik műve mellett

érdekes véletlenségből épen a *Hármas Istoria* két részét (a *Gesta Romanorum*ot és a *Trója pusztulását*) tarlalmazza. Viszont egy másik, a drezdai kir. könyvtárban lévő colligatum meg a *Hármas Istoria* első részeül szereplő *Nagy Sándor életét*, ugyancsak a *Gesta Romanorum*mal egybekötve. Hogy Haller az ilyenformán vaskos ívrétű kötetet «könyvetské»-nek nevezi, azon kár lenne fönnakadni, mert ha csak a középső részt magát veszszük is, mai fogalmaink szerint biz' az sem valami kis «könyvetske» ; de a XVII. században még a három együtt is nagyon jól megjárta annak, mivel még jóval vaskosabbakat is libellusnak neveztek akkoriban. A mi pedig a három, tartalmilag sem egészen rokontalan mű egy kötetbe foglalását megkönnyítette, az ívrétük teljes egyenlősége.

Ezt ugyanis, legalább a két elsőre nézve, kétségtelenné teszi magának Hallernek utalása a használta kiadásokra. Ezekből a becses utalásokból tudjuk meg azt is, hogy a *Gesta Romanorum*nak melyik kiadása nyomán készült Haller fordítása. S ha ezt az utalást figyelembe vették volna irodalomtörténet-íróink, akkor már jóval Toldy előtt is tudhatták volna, hogy miféle munkákkal gazdagította Haller a *Hármas Istoriá*ban irodalmunkat. Ezzel azonban Czvittingertől Szilágyi Sándorig a Haller János irodalmi munkásságát említők egyike sem igen látszott törődni, mert a munka tartalmát illetőleg kivétel nélkül beérik azzal, hogy jóformán csak a czímlapját írják le, itt-ott némi csekély stiláris módosítással. Toldy tudtommal az első, a ki a II. részben a *Gesta Romanorum* fordítására ismer ; habár még ő sem jár a dolognak tüzetesebben utána ; különben nem kelne épen az ő határozatlan

beszéde nyomán szárnyra az a mende-monda, hogy a *Példabeszédek* tanulságai Hallertől valók! Toldy ugyan ezt még csak kérdésként veti fel *(A magyar költ. tört.* I. 83.), de Greguss Ágost *(Pesti Napló* 1854, 263. sz.) már határozottan Hallernak tulajdonítja a tanulságokat.

Igaz, hogy a kik azóta Hallerrel és munkájával behatóbban foglalkoztak, ez iránt tisztábban vannak; de Hallernek és fordításának eredetijéhez való viszonyát illetőleg még mindig ingadoztak némileg a vélekedések. Változtatott-e, nem-e; s ha változtatott, sokat vagy keveset módosított-e, s miben állnak e módosítások: azt csak a fordításnak az eredeti szöveggel való pontos egybevetése tűntethette ki.*

Nos, ez egybevetésekből, a melyek a Haller használta 1508. évi hagenaui kiadás szövegét veszik a nagyobb pontosság kedveért alapul, — az tűnik ki, hogy Haller meglehetősen híven igyekszik eredetijét követni s nagyobb eltéréseket többnyire csak a tanulságokban enged meg itt-ott magának. Ezeken gyakrabban rövidít, de néha be is told egyet-mást a sajátjából. Egyéb eltérések az eredetitől olykor csak azért mutatkoznak, mert a fordító néhol nem értette meg egészen jól a latin szöveget. Ilyen, hogy csak egy jellemző példát említsek, a 12. fejezet fordításában az unus parochialiumnak egy káplánynyal való magyarítása, holott az eredetiben az erkölcstelen papnak egy hívéről van szó. Hasonló kisebb botlás több is akad az egészben mégis nagyon érdemes fordításban, melynek értékéről

* L. *Gesta Romanorum,* Fordította Haller János. Kolozsvár, 1695. *(Régi Magyar Könyvtár* 18. Budapest, 1900.)

különben irodalomtörténetíróink eddig is sok elismeréssel emlékeztek meg.

Ez elismerés csak fokozódik, ha figyelembe veszszük, hogy Hallernek a vulgaris szöveget egy fejezet (a 166.) híján teljesen tükröző fordítása, az egy hollandit kivéve, az egyetlen ily teljes valamennyi régibb fordítás között. Érdekes, hogy a 166. fejezetet a világlátott erdélyi főúr azért nem fordította le, mivel benne «valami játékról vagyon emlékezet», mely szerinte «mostani időben emlékezetben nintsen, nevet sem adhatni néki». Hinné-e valaki, hogy az emlékezetből teljesen kimúlt játék nem egyéb, mint a sakk, melyről pedig nálunk már egy Zsigmond korabeli okiratban történik említés?

Az 1678 és 1682 közt készült *Hármas Istoria* csak jóval a fordítónak kiszabadulása után, 1695-ben, látott napvilágot. Első, kolozsvári kiadása, mely a derék Misz-Tótfalusi Kis Miklós nyomdáját dicséri, ma már a legritkább könyvek egyike. Teljesen ép, a szép czímképet is tartalmazó példánya csak egy van, s ez a Nemz. Múzeumba került Jankovich Miklós gyűjteményéből. Jankovics nagy szeretettel dédelgette e könyvet, mely már az ő idejében is az egyetlen ismert példány volt. Hallernek a magyar nyelv csinosodása körül kifejtett buzgólkodására is Jankovich hívta fel a figyelmet a *Tudományos Gyüjtemény* 1828. évi V. kötetében. (89—99. l.) Ugyancsak ő mondja a *Hármas Istoriá*ról, hogy az «valóságos magyar népkönyv», a mire különben előtte már Pápay Sámuel, Benkő, Horányi s még előbb Bod Péter is czéloz, mindenik megemlítvén, mily kedves e könyv a népnél. Ez elfakult irodalomtörténeti följegyzéseknél már jóval ismertebb

az, a melyet Arany János önéletrajzából szólaltatnak meg mindazok, a kik Haller munkájának népszerűségét említik.

E népszerűséget, ha ugyan bizonyításra szorulna, a munka elég nagy számú kiadásai is tanusíthatnák, jóllehet e kiadások számát legtöbb irodalomtörténetírónk valamivel magasabbra teszi, mint a mennyi eddig kimutatható volt. Az 1695. évit a múlt században csak három ismert «nyomtatás» követte (1751, 1763 Pozsonyban és 1795 Pesten), melyek mellé még az I. résznek, a *Nagy Sándor történetének*, egy 1757. évi 8-adr. külön kiadása járul Budán. Századunkból csak az 1865. évi debreczeni s ugyanannak a 70-es évekből való két újabb lenyomata ismeretes. A legújabb, szintén csak részleges kiadás, t. i. a II. részben foglalt Gesta-fordításnak az 1695. évi kolozsvári nyomat szerinti editiója, a *Régi Magyar Könyvtár* imént idézett kötete.

Ennek jegyzeteiben a rendelkezésemre állott térhez és időhöz képest kiterjeszkedem annak a kérdésnek a megvilágítására is, hogy vajjon csakugyan olyan sokat köszönhet-e irodalmunk a *Gesta Romanorum*nak, különösen pedig népköltészetünk a Haller-féle fordításnak, mint azt eddig tán némelyek hihették s valószínűvé is igyekeztek tenni?

Haller könyvének, mint kivált a múlt században s még ennek az elején is eléggé elterjedt népies munkának, népünk lelki világára való hatását tagadni, azt hiszem, senkinek sem juthat eszébe.

Azonban mikor egyes népmesei motivumokról van szó, mindig nagyon óvatosaknak kell lennünk az egybevetésnél, mielőtt kimondjuk, hogy ezt vagy azt

népünk a Haller fordításából vette és csakis onnan vehette. Én legalább eddig még egyetlen olyan párhuzamot sem találtam, a melyet illetőleg ezt egészen biztosra merném venni. Az eddig fölkutatott találkozások ugyanis egytől-egyig olyanok, a melyek részint már a *Gesta Romanorum* Haller-féle fordítása előtt is bele kerülhettek népünk szóbeli hagyományainak kincsébe; részint pedig, ha e fordításnál későbbi korból valók is, máshonnan is jöhettek, sőt minden valószínűség szerint máshonnan is jöttek, mint a Haller-féle fordításból. Itt csak a legaprólékosabb részletekre is kiterjeszkedő figyelemmel szabad és kell az egybevetésnél eljárni, s még e mellett is jó mindig a nagyon is határozott kijelentésektől óvakodni. Hogy e tekintetben csak egy-két példát említsek, a *Gesta Romanorum* vulg. szövegének 153. fejezetében foglalt Apollonius-regének két magyar népmesében is van már ismert változata. De ezek egyikét sem lehet akár a Haller-féle fordításból, akár a *Gesta Romanorum*ot követő verses széphistóriából egyedül származtatni, minthogy olyan elemek is vannak bennök, a melyek más forrásokra vallanak, és a *Gesta Romanorum*ból is származható elemek szintén annyira más combinatióban mutatkoznak, hogy az egyenes átvételt már ez a körülmény is kétségessé teszi.

Vagy lássunk egy másik esetet. A *Gesta Romanorum* vulg. 103. fejezetében szereplő három bölcs tanács ketteje megvan Gaál György posthumus meseg yűjteménye I. kötetének 11. darabjában. Még pedig az egyiknek a szövege föltűnően hasonlít ahhoz a kissé szabad fordításhoz, a melylyel Haller az egyik Gestabeli tanácsot magyarította. Az eredetiben ugyanis a

második tanács így szól: Nunquam viam publicam dimittas propter semitam. Ezt Haller így fordítja: A járt útat járatlanért soha el ne hadgyad. Gaál idézett meséjében (i. h. 226. l.) az első tanácsnak Haller szavaival föltűnően egyező szövege ez: a járt útat a járatlanért sohase add. A Gaálnál lévő második tanács már csak tartalmában egyezik a *Gesta* harmadikával; a Gaál-féle mese harmadik tanácsa azonban már egészen más, mint a *Gesta* első «bölcsesége». Merőben más továbbá a keret is, a melyben Gaálnál e tanácsok előfordulnak, mint a *Gestá*ban.

S így vagyunk körülbelül a többi párhuzamokkal is, a melyekből mindig csak egyes részletek találkoznak a *Gestá*val; de érintkeżnek más, nem kevésbbé számbavehető és számba is veendő meseforrásokkal is, a melyeknék népünk szóbeli hagyományaira szintén lehetett hatásuk. Hogy itt első sorban más, velünk egy hazában élő népfajok meséire gondolok, az természetes; de utalhatnék más országok hasonló termékeire is, a melyekből a legkülönfélébb útakon kerültek és kerülnek még ma is mesetöredékek hozzánk. Elég e részben csak a régibb idők világjárt katonáira és a vándorló mesterlegényekre hivatkoznom. S ezek mellett még hány mindenféle garaboncziás diákja van az örökké kóborló szóbeli hagyománynak, a melyet Proteushoz hasonló változékonysága mellett semmi sem jellemez jobban, mint az útak és módok kiszámíthatatlan sokfélesége, a miken az idő és tér legtágabb határai között idestova bolyongani soha meg nem szűnik.

Ép azért alig van nehezebb valami, mint e mindenütt honos, de mindig bizonytalan illetőségű röpke

vándorokat gombostűre tűzni és rendszerbe foglalni. Jól is teszi az összehasonlító irodalomtörténet munkása, ha velök szemben beéri azzal, hogy egyetmást közülök szilárdabb keretű és fogalmazású irodalmi forrásokig kísér vissza. De csak azt ne higgye, hogy ezekben mindig csakugyan azt a kútfőt is meglelte, a melyből ide vagy oda kerültek. A legtöbb, a mit józan mérséklettel tehet, az, hogy megállapítja a kétségtelen párhuzamokat; holott az elsőbbség és a leszármazás kérdései már többnyire a bizonytalan tapogatódzás hálátlan mezejére vezetnek.

TEMESVÁRI PELBÁRT PÉLDÁI.

Középkori irodalmunk legnagyobb alakját Szilády Áron érdemes monographiája ragadta ki a feledés homályából. Az ő nyomain indulva Horváth Cyrill foglalkozott ismételten a jeles minorita műveinek általános jellemzésével, különösen pedig Pelbártnak codexirodalmunkra gyakorolt nagy hatásával.

Pelbárt, a hitszónok, a szentirásmagyarázó és scholastikus encyklopædista, sőt ha Szilády föltevése minden kétséget kizáró igazolást nyerhetne: a középkori magyar költészet páratlan fényű csillaga, tehát eléggé kibontakozik immár abból a sűrű ködből, a melybe érdemeit három évszázad mindjobban homályosuló emlékezete sűlyesztette.

Én ezuttal a hazai Ferencz-rend e legnagyobb ékességének csak az igehirdető munkásságával, sőt ennek is csupán egyik, első tekintetre talán mellékesnek látszó oldalával kívánok kissé behatóbban foglalkozni. Nem mintha Pelbárt prédikáczióinak ezt a jellemző vonását: a beszédeibe szőtt példákat, mások előttem teljesen mellőzték volna. Említi őket Szilády is; Horváth Cyrill is szentel nekik néhány lapot és pár tanulságos jegyzetben mutatványokat is idéz belőlök. De behatóbb figyelemre egyiköknek sem lehetett oka és alkalma méltatni a példákat, mert az ő

általánosabb természetű és tágabb keretű tanulmányaikban e részletnek igazán csak alárendelt szerep juthatott.

Vannak azonban e téren a külföldön is úttörőim. Ezek ugyan inkább csak összehasonlító jegyzeteik során hivatkoznak elég sűrűn Pelbártra, kinek kivált Németországban aránylag sokkal elterjedtebbek és ismertebbek a munkái, mint nálunk, s az emléke sem homályosult el a XVII. és XVIII. század folyamán sem annyira, mint idehaza. Az összehasonlító irodalomtörténet egyik ágának: a tárgytörténetnek legszorgalmasabb német anyaggyűjtői: Goedeke és Oesterley, különféle kiadványaikban és adalékaikban mindúntalan idézik a *Pomerium* egyes részeit és a *Stellarium*ot, melyeknek annyi példája és legendája közös a középkor legnépszerűbb hitszónokainak hasonló beszédtöltelékeivel.

Beszédeinek példákkal való sűrű megtűzdelésében Pelbártunk egy az ő korában már három évszázados gyakorlat kitaposott ösvényén haladt. Elvétve ugyan már a XIII. század előtt is tarkította prédikáczióit egy-egy ismertebb és hírnevesb szónok is afféle példákkal, a milyeneket itt különösen értünk. Tudniillik nem csupán szorosan vett legendákat és az erkölcstanító tartalomhoz simuló, a mindennapi életből vett hasonlatokat és jellemző eseteket értvén a példán, mint közönségesen szokás, hanem mindazt, a mire ennek a szónak a jelentése időhaladtával az egyházi műnyelvben kitágult.

A példának ebbe a tágabb fogalomkörébe annyi mindent, oly sokféle heterogen elemet hordott össze az igehirdetők kevés ízléssel párosult buzgalma, hogy

utóbb már magának az egyháznak hivatalos tekintélyei is megsokalták a példákkal való visszaélést a hitszónoklatban. Eleinte csak mérséklő, de utóbb már tiltó szavokat is halljuk e szokás ellen, mely hovatovább, kivált a XV. század második felében, tehát épen Pelbárt korában, mindinkább elfajul. A XIV. század elején Dante,* két századdal később pedig Luther suhogtatja meg pattogó ostorát a szent helyen mindjobban elhatalmasodó visszaélés ellen. Még elítélőbben nyilatkozik róla két nagy humanista: Henri Estienne és Rotterdami Erasmus. Az utóbbi egyebek közt a *Gesta Romanorum* erkölcstanító czélzattal allegorizált történeteit teszi nevetségessé. Luther** a mohamedán dervisek utánzói gyanánt tűnteti föl azokat a nyugati barátokat, kik derűre-borúra mindent allegorizálva, e részben nem tudnak mértéket tartani, s néha bizony a komoly czélhoz alig illő eszközökkel igyekszenek az erkölcs magvait elhinteni, a bűnök dudváját irtani.

Csodálatos, hogy ilyen távol keresi annak az eredetét, a mi ugyan kétségtelenül a messzi keleten is meglelhető, de jóval közelebb is megvolt, a mohamedán igehirdetők előtt is, — meg már az őskereszténység századaiban is. S ha a régibb egyházatyáknál még csak elvétve akadunk az allegorizáló szövegmagyarázat ily példáira, kivált pedig az olyanokra, melyek a humanismus és a hitújítás korának a szellemét mosolyra indíthatnák, vagy épen haragra gerjeszthetnék: azért maga az egész rendszer ott van

* A *Paradicsom* XXIX. én. 103—120. v.

** *Enarrationes in Genesin*: 30. fej. (1553. évi frankfurti kiad. III. 654. l.)

már, sőt a gyakorlata is eléggé szembeszökő I. vagy Nagy (Szent) Gergely pápának a *Moraliá*jában és a *Dialogus*aiban. Amazok az ó-testamentum előképeinek már az ősegyházban szinte dogmatikus hitelű kimagyarázását szedték rendszerbe; emezekből pedig bőven meríthettek megrendítő csodatörténeteket a hitszónokok, s meg is tették ezt többé-kevésbbé valamennyien.

Az ó-szövetség úgynevezett «typus»-ai mellé elég korán szegődött a példák egy másik, nem kevésbbé kimerített forrása. Az egész élő és élettelen természetet a lelki és szorosabban valláserkölcsi életre magyarázni, továbbá a bűnbeesésre és a megváltásra vonatkoztatni igen közelfekvő gondolat volt. A Kr. u. II. évszáz közepe táján már egész kis kézikönyvbe, a *Physiologus*ba, foglalvák ennek a példálódzásnak a leglényegesebb elemei.* A *Physiologus*, keletkezésének valószínű helyéhez és korához képest, nagyobbrészt az alexandriai természetrajzi ismeretkör népszerűbb rétegén alapul; ebben meg a görög, egyiptomi és indiai természet-symbolika legtarkább keveréke olvadt össze. Mind a háromnak úgyis egyazon spiritualistikus természetbölcselet az alapja, a mely a Nagy Sándor óta nagyon kiterjedt görög műveltség kohójában nyeri külsőleg is egyöntetűbb zománczát. Semmi sem volt könnyebb, mint ezt az alexandriai népszerű természethistóriát zsidó, majd keresztény allegoriai értelmezéssel új, még pedig nagyon is szívós életre kelteni. Jób könyvének XII. fej. 7. és 8. verseiben erre egyenes fölhívást láthattak az új vallás tanítói. Hivat-

* Nimirum interroga iumenta, et docebunt te; et volatilia coeli, et indicabunt tibi. (8.) Loquere terrae, et respondebit tibi; et narrabunt pisces maris.

koznak is e helyre számtalanszor a legrégibbektől kezdve a legújabb hitszónokig mindazok, a kik a természet nagy nyitott könyvéből a Teremtő végtelen bölcseségét és jóságát akarják tanítványaikkal olvastatni.

De ezzel nem érik be. Isten létének ez úgynevezett «physiologikus» bizonyítéka mellé még olyasmit is olvasnak és olvastatnak e nagy «irott» könyvből, a mi már inkább pogány, legközelebbről egyiptomi symbolikához szít. S e téren követik el hovatovább mind kevésbbé ízléses és egyre mértéktelenebb csűrés-csavarásaikat. Ilyenektől bizony Pelbárt sem őrizkedik néha eléggé, de nem is él velök annyira vissza, mint legtöbb elődje és kortársa. A *Physiologus* és a vele rokon források nagyszámú beszédeihez nem egy részletet szolgáltattak. Legszívesebben a méhek, az elefánt, az oroszlán és a párducz, a krokodil, a mesés phoenix-madár, a pelikán, a kigyó, a szarvas, a sas, továbbá a smaragd, a kámfor, a karbunkulus, a harpya physiologusi vagy ehhez hasonló eszmekörből vett képeivel tűzködi meg beszédeit.

*

A természet három országának e kipéldázásától jókora lépés választja el a tanító czélzatú mesét, melynek szereplői e műfaj későbbi fejlődésében már csak az ember maszkjainak tekintendők, s így kiválóképen alkalmasak az erkölcsi oktatásra. Az æsopusi mese egyházi beszédbe szövésére elvétve ugyan már a XIII. század előtt is láthatunk egy-egy szerényebb kísérletet, de nagyobb terjedelemben először egy anglonor-

mann (cistercita?) pap, a Kent grófsági cheritoni Odo, s kevéssel utána Jacobus de Vitriaco, a híres szentföldjáró akkoni püspök (utóbb tusculumi bíboros) élt vele ily czélzattal. Pelbártunk aránylag jóval kevesebb apologot sző beszédeibe, s rendesen csak üdítő és serkentő fűszerül használja.

Meséi között azonban van néhány, a mely az ismert változatoktól való érdekes eltérései miatt kiváló figyelmet érdemel. Még pedig nem csupán az úgy nevezett æsopusi, hanem az egyébfajta mesék között is, a milyenekkel a szunyókáló gyülekezet figyelmének ébresztésére, főkép bőjti prédikáczióiban s ezek között is leginkább a vasárnap délutániakban, élt gyakrabban. Érthető az is, hogy miért épen ezekben, s itt megint csak a már említett nagy franczia hitszónok nyomdokain haladt.

Ezek közé az összehasonlító irodalomtörténeti szempontból érdekesebb példázó mesék közé tartozik mindjárt az *Igazság és Hamisság** czimű, melynek rengeteg nép- és műköltészeti erdejét az *Ethnol. Mitteil.* II. köt. 38. és 159. lapjain állítottam össze 1891—92-ben. Pelbárt meséje rövid kivonatban így szól: Egy gonosz gazdag embernek volt egy igazlelkű hű szolgája. Ez a gazdája előtt egyszer azt állította, hogy az igazsággal már ezen a világon is többre megy az ember, mint a hamissággal. A gazda az ellenkezőt vitatja. Fogadnak. Ha a szolgának lesz igaza, kap 200 arany forintot; ha a gazdának, a szolga elveszti mind a két szemét. Perdöntőkül előbb egy kereskedőt, aztán egy-két bírót, majd egy püspököt, végül a

* *De Temp. Pasch.* 8 Y.

királyt kérdik meg. Mind az igazságos szolga ellen szólanak. Ez tehát elveszti a szemevilágát. A mint így egy város szélén magára hagyatva botorkál s éjjelre egy fa alatt keres szállást, éjfélkor az ördögök csapatja gyülekezik arra a fára, hogy ott «káptalant tartson». Az ördögök sorra mind elmondják, ki mi gonoszat tett aznap. Egyikök eldicsekszik vele, hogy s mint járt el, hogy az igazság ellen a hamisság a pörét megnyerje. Az ördögök fejedelme mindjárt ennek ítéli oda a koronát s maga mellé ülteti a trónjára. Ezt a kitűntetést megirígyli tőle egy másik ördög s hogy ő is mutogassa a tudományát, elmondja, hogy a fa alatt, a hol épen tanyáznak, tud egy füvet, a mely a vaknak visszaadja a látását. Mikor az ördögök eltávoznak, a szegény vak sorra tapogatja és próbálgatja a fa alatti füveket, míg végre rátalál az igazira s ennek a nedvét a szemébe csöpögtetvén, csakugyan visszanyeri a szemevilágát. Volt azon a tájon egy király s ennek egy vak leánya. A meggyógyult szolga ezt is meggyógyítja s jutalmul a királyleány kezét nyeri el. Ezt meghallja a volt gazdája s fölkeresi őt. Megtudja tőle, hogyan jutott ilyen fényes sorba, s most ő is utána akarja csinálni az egészet, de rajta veszt. Az ördögök ugyanis megint arra a fára gyülekeznek, a mely alatt a hamishitű lesben áll, de mivel neszét vették annak, hogy valaki a minap kihallgatta a beszédöket, most óvatosabbak: előbb átkutatják a fa környékét, ott érik a leskelődőt s kiszakítják mind a két szemét, még pedig olyan alaposan, hogy gyógyulást nem nyerhet. Az előbbi esetben is úgy adja különben Pelbárt a gyógyulást, hogy azt csak Isten különös kegyelme tette lehetővé, s ennyiben a mesét,

melyet maga is annak tart, mégis mintegy magyarázza «ad usum Delphini».

Pelbárt meséje az első ismert változat, a melyben a következő motivumok füződnek lánczolattá:

1. Igazságtalan dús fogad a maga igazságos szolgájával ennek a szemevilága ellenében, hogy a világon az igazságot legyőzi a hamisság.

2. A perdöntők (itt kereskedő, bíró, püspök, király) mind a gazdának adnak igazat.

3. A megvakított a városon kívül, fa alatt tölti az éjt, éjfélkor ördögök káptalanja a fán. Egyik ördög elárulja a vakságot gyógyító fű titkát.

4. A gyógyító fű nemcsak a megvakított igazságosnak, hanem ennek segítségével egy vak királyleánynak is visszaszerzi a szemevilágát, a miért az igazságos nagy jutalmat kap. (Itt a királyleány kezét is elnyeri.)

5. A hamis gazda ezt megtudván, hasonlóképen akar cselekedni, de rajta veszt. (Hogyan, azt láttuk a mesében.)

Itt tehát valóságos népmese van előttünk. a melyet Pelbárt is alighanem ilyenül hallhatott, mert itt és még néhány hasonló esetben nem hivatkozik forrásra, mint azt rendesen tenni szokta. A legtöbb e körbe tartozó népmese is többé-kevésbbé ugyanezt a schemát követi, legalább a nyugati népeknél gyűjtött, többnyire nagyon fiatal följegyzésű változatokban, de számos, részben valamivel régibb keletiben is. Népnyelvi följegyzésével a Pelbártnál körülbelül egy emberöltővel ifjabb Paulinál, egy zsidó eredetű német franciscanusnál, találkozunk legelőször, a ki *Schimpf und Ernst*jének (első kiadás 1522) 489. és köv. feje-

zetében Pelbárt előadását látszik követni. Szövege ugyanis csak jelentéktelen eltéréseket mutat a Pelbártétól. Hogy ismerhette magyar rendtársának műveit, azt ennek német földön akkoriban igen elterjedt hírneve és műveinek egymást érő kiadásai, — melyekből jóformán minden német kolostori könyvtárban többesével vannak a példányok, — nagyon is valószínűvé teszik. De ennél is nyomósabb bizonyíték az az alább még említendő példa, a hol Paulinak Pelbárttól függése még szembeszökőbb.

Helyenként különben itt is egyeznek még a kifejezések is a két változatban. Nem lehetetlen ugyan, még e föltűnő egyezések mellett is, hogy mind a kettő egy még ismeretlen közös forrásból merített. Addig is, a míg talán ez előkerül, egy az Oesterleytől (Pauli 489. példájához) említett párhuzamok nagyobb részénél mindenképen közelebb álló változatot iktatok ide, minthogy még teljesen ismeretlen e mesének elég nagy irodalmában. De annyiban is érdekes, mert régibb a Pelbárt-Pauli-féle szerkezetnél is; minket meg különösen is érdekelhet, mert egy hazai (bár aligha magyarországi eredetű) kéziratban födöztem föl.

Ez a kevéssé, vagy talán még egyáltalában nem is ismert kézirat a Nemzeti Múzeum 123. számú középkori (XV. századbeli) latin codexe, mely *Magister Esopus et Avianus* vagy *Esopianus* czímet visel és nem egyéb, mint az Anonymus Neveleti és az említett latin meseíró æsopusi meséinek száraz prózai paraphrasisa, elejétől végig olyanféle lelki magyarázatokkal, a milyenek a *Gesta Romanorum* történeteit követik és sok más hasonló középkori terméket kísérnek. A fejezetek fölváltva az Anonymusból és Avianusból

vannak véve s egy-egy distichon szolgál az illető szövegből mindenkinek a mottójául. Akadnak azonban a könyvben elszórtan egyéb forrásokból vett példák és mesék is; így mindjárt az itt említendő is ilyen, a mely a codex 25. levelének a rectóján kezdődik s röviden így szól:

Két, Róma felé vándorló útitárs fogad egymásnak a szemevilágába: az egyik szerint az igazságé, a másik szerint a hamisságé a világon a diadal. Rómában többeket hívnak föl döntőkül s ezek mind a hamisság pártjára állanak. Erre az Igazságnak a Hamisság (itt már mind a kettőre ezeket a megszemélyesített neveket ruházza a mese) kitolja a két szemét. A megvakított Igazság magára hagyatva kesereg és Istenhez fohászkodik. Ugyanaz éjjel egy római senatornak álmában egy angyal jelenik meg, így szólván hozzá: Várostoknak, nemde, nincsen királya? Hajnalban eredj a «Porta speciosa» elé, ott lelsz majd egy vakot; szedj az ég harmatából, mely ott egy hársfán csillog, s kend meg vele a világtalannak szemeit. Őt válaszszátok királyotokul. Így is lett. A Hamisság utóbb Rómába kerülvén, ráismer a királyban egykori útitársára s mikor megtudja, hogyan fordult a sorsa ily fényesre, kéri, tolják ki az ő szemeit is, a mi megtörténik; de biz' ő holta napjáig vak marad.

Itt is megvan kiindulópontul a kettő közötti fogadás, de hiányzik, illetőleg mással van pótolva, az éjjel a fán (vagy a fa alatt) gyűlésező ördögök (vagy állatok) és a meggyógyított királylány motivuma. De egyébként ez a változat is nagyon közel jár a népmeseiekhez, a melyeknek a hangjához is föltűnően hasonlít az előadása.

A XII. század végén és a következőnek az elején virágzott cheritoni Odónál is van egy mese,* melyben szintén két utitárs fogad abban, hogy, a mint az egyik tartja, az igazság, a mint a másik, a hamisság lesz a győztes. De az ő meséje egyebekben teljesen a *Fabulae antiquae*, e X—XI. századbeli Phædrus-származék, és a Romulus-féle szerkezetek illető meséje nyomán marad; tehát tulajdonképen csak a két főszereplő jellemét illetőleg tartozik abba a körbe; a mese tanulságára nézve azonban annyira nem, hogy épen ellenkező életbölcseségi szabály következik belőle, mint azokból a parabolákból, a melyekben az Igazság vesztesége csak ideiglenes és végül mégis a Hamisság iszsza meg a dolog levét.

Az utóbbi tanulságú mese első, bár csak töredékes irodalmi följegyzésének, legalább nyugaton, egyelőre a XIV. századnál aligha régibb spanyol *Libro de los Gatos* (A macskák könyve) 28. fejezete tekintendő. Igaz ugyan, hogy e könyv egészében nem egyéb, mint Odo elbeszéléseinek a szabad átdolgozása. De hogy mennyire «szabad» ez az átdolgozás,** azt épen a mi példázatunk mutatja igen jellemzőn, a mely az Odo szövegétől már az elején is eltér kissé; még lényegesebb vonásban különbözik azonban tőle a végén, tudniillik ott, a hol a spanyol átdolgozásnak az Odo-féle latin szöveggel párhuzamos része véget ér, de a *Libro de los Gatos* illető meséje még korántsem fejeződik be. Sőt tulajdonképen csak itt kezdődik igazán. Csakhogy ennek a toldaléknak nyoma sincsen ám az angol

* Hervieux kiadásában a XXVII^a számú.

** Erre általánosságban már *Knust* is figyelmeztetett a *Jahrb. f. rom. u. engl. Litt.* X. 44. l.

meseírónál és, úgy látszik, hogy az teljesen a spanyol átdolgozás sajátja.

Az Odóval párhuzamos rész végeig a spanyol szöveg is csak igazmondóról és hazugról beszél; csak annyiban tér el már az átmenet helyén is az eredetitől, hogy míg Odónál az igazmondóra fölbőszült majmok ezt csupán jól elpáholják,* addig a spanyol mesében már meg is vakítják. Ennek utána pedig egyszerre csak az eddigi verdadero (igazmondó) és mentiroso (hazug) *Buena Verdad* és *Mala Verdad* (Jó Igazság és elég sajátszerűen: Rossz Igazság) néven szerepel tovább. «Jó Igazság» megvakítottan magára hagyatván, az erdőn különféle vadállatokat hall közeledni, melyek elől egy fára menekül. A fa alatt a vadak: medvék, farkasok és egyebek beszélgetnek. Többi között a róka elmondja, hogy a közelben lakik egy király, kinek egy néma leánya van, ő maga meg vak. Mind a két bajon könnyű lenne segíteni, ha tudnák, a mit a róka tud. S el is mondja, min hogyan kell segíteni. «Jó Igazság» az erdőn keresztül haladó öszvér-hajtsárok segítségével a király udvarába jut, ott visszaszerzi a maga, valamint az uralkodó és az ország többi vakjainak a szemevilágát, majd meggyógyítja a király néma leányát és gazdag jutalmat nyer. «Rossz Igazság» utóbb ugyanoda kerül s mikor társát ilyen jó módban látja, megkérdi tőle, hogyan szerezte vissza először is a szemevilágát, mert neki is van egy vak fia, kinek bajára hiába keres gyógyulást. «Jó Igazság», a ki mást, mint igazat, nem tud mon-

* Odo egy XIV. századi latin átdolgozásában, az angol Sheppey János kivonatában, már a körmeikkel és fogaikkal is megdolgozzák.

dani, erre így szól: «Láttad-e, barátom, mikor kitépted a szememet ama hegyen, láttad-e azt a nagy fát, a melynél állottam? Nagy kínnal fölmásztam rá, s alája gyülekeztek a világ összes állatai, hogy ott káptalant tartsanak.» Pedig a mese elején szó sincs arról, hogy a Hamisság tépi ki az Igazság szemét, hanem a majmok teszik azt, a miért leplezetlenül megmondta nekik az igazat. Az Odo-féle mese menete, mely egészben a *Fabulae antiquae* és a *Romulus*-féle mesék illető darabjával egyezik, ezt másképen nem is engedi. Itt tehát kétségtelenül egy más, csak némileg hasonló bekezdésű mese elejét helyettesíti az Odo-féle parabola, melynek a folytatásaképen, de vele még csak összhangba sem juttatva, következik aztán a másik, elején csonka mese további része.

Érdekes, hogy eddig ezt a laza összefűzést még tudtommal senki sem vette észre mindazok közül, a kik előttem e mesével foglalkoztak. Sőt rendesen csak úgy idézik azt, mint az Odo latin szövegének spanyol fordítását, ezzel azt a látszatot keltve, mintha már a spanyol mese sajátjának tekintendő toldalék is benne volna az Odo-féle parabolában, s így már ez lenne a tulajdonképeni népmesei párhuzamok egyikének legrégibb ismert nyugati följegyzése.

Ilyenül pedig egyelőre csak a *Libro de los Gatos* 28. fejezetének a második része tekinthető, a melylyel szemben azonban egyelőre az első teljes és logikus kapcsolatú szerkezet az összes eddig ismert nyugati változatok között a mi Pelbártunké. Legalább addig azt kell hinnünk, a míg az a régibb szerkezet elő nem kerül, a melyből esetleg a *Macskák könyve* és Pelbárt is merített. Hogy e kettő közt kell valami kapocsnak

lennie, azt valószínűvé teszi egyebek közt a spanyol mesében is meg Pelbártnál is meglévő «káptalan» szó, a mely aligha lesz puszta véletlen találkozás. Másrészt azonban a rokonság a két változat közt mégis távolabbinak látszik, hogysem mind a kettő ugyanarra a legközelebbi ősre mehetne közvetetlenül vissza.

Sokkal valószínűbb, hogy Pelbártunk is, a spanyol átdolgozó is a szabadabban fejlődő és változó szóhagyományból merített, a mi csak érdekesebbé és a folklorista szempontjából becsesebbé teszi a jeles minorita e példáját . . .

Nem kevésbbé érdekes Pelbárt egy másik meséje: *A kevély, a kapzsi és az irigy (De Temp. Hiem.* 39 D). Ez, mint már a czíme is elárulja, a roppant széles körben elterjedt tárgynak olyan változata, a melyben a rendes két főszemélyen kívül még egy harmadik szerepel, tudniillik a kevély. És ennek az elég ügyes betoldásnak is egyelőre csak Pelbártig tudjuk visszavinni a családfáját. Mert a Laskai Ozsvát* és Pauli** szövegei közül az előbbié kétségtelenül, a másodiké pedig szintén nagyon valószínűen csak a Pelbárt-féle szerkezet visszhangja.

Laskainak Pelbárttól függését elbeszélésének egész menetén kívül még egyes kifejezéseinek az egyezése is tanusítja. S ha a *Rosarium* folytatójának, a sokáig névtelen s még ma is kevéssé ismert pesti guardiánnak mesteréhez, Pelbárthoz, való viszonyát figyelembe veszszük; ha továbbá a *Gemma fidei* egyetlen ismert kiadásának (Hagenau 1507) az évét nézzük: akkor ez

* *Quadrag. Gemma fidei.* 38 R.
** *Schimpf und Ernst* 647.

a függés különben sem valószínűtlen. Pauli ugyan már valamivel önállóbb, de az egyedüli lényegesebb eltérés nála is csak az, hogy a harmadiknak, a legsúlyosabban bűnhődő kevélynek, a két szeme kitólása után nem a kezét, hanem csak a fülét vágják le. E példának, mely velejében az Avianus 22. meséjére vezethető vissza, közelebbi és távolabbi rokonait, persze megint minden osztályozás nélkül, Oesterley sorolja föl a Pauli idézett fejezetéhez szóló jegyzetében.

La Fontaine egyik legremekebb, sőt ha Chamforttal tartunk, valamennyi közül «a legremekebb» meséjének (VII. 1. *Les animaux malades de la peste)* tárgyát: a ravasz húsevők és a jámbor szamár gyónását, Pelbárt szintén némileg önálló s a rokonabbaktól is kissé eltérő szerkezettel mondja el. *(Quadr.* I. 22 G.)

Nála az oroszlán, a farkas és a szamár egy folyón készülnek átkelni, s mikor csónakjok — akár csak az Ilion felé induló görögök hajóhada az aulisi kikötőben — sehogysem akar a parttól elszakadni, a ragadozók ennek okául azt vetik, hogy ez csak valamelyiköknek a súlyos vétke miatt történhetik. Ezen csak őszinte gyónásuk segíthet. Az oroszlán megvallja, hogy az erdő legkövérebb vadait ugyancsak megdézsmálta. A farkas mentegeti az állatok királyának bűnét, a kit erre csak éhsége kényszerített. Aztán ő is töredelmesen meggyónja, hogy egy emsét a malaczaival együtt fölfalt. Az oroszlán ugyanazzal szépítgeti az ordas vétkét, a mivel ez előbb az övét igazolta. Most a szamáron az első gyónás sora. Szegény, nem tudja más bűnét, mint azt az egyet, hogy egyszer terhe alatt roskadozva és éhségtől gyötörve, előtte

baktató gazdájának a rongyos bocskorából egy szalmaszálat látott kikandikálni s azt nagymohón fölfalta. Az oroszlán és a farkas erre jól kiszínezett műfölháborodással kijelentik, hogy ez a legnagyobb vétek, mert galád hitszegés volt a gazdája ellen. Azzal neki esnek és fölkonczolják a csacsit. Hogy a csónak aztán elindult-e, annak az elmondásával Pelbárt adós marad. Különben, úgy látszik, érezte, hogy így is némi mentségre szorul e kissé merész allegoria, mikor hallgatóit bűnbánatra akarja indítani, mert nem mulasztotta el hozzátenni, hogy ezt a példát is azért szőtte prédikácziójába, «ut dormitans populus in sermone post prandium expergiscatur ad audiendum tali consolatione».

Vasárnap délutánra való beszéd volt ez is, mint a két héttel előbbi *(Quadr.* I. 6), a melynek C. pontjában a barátcsuhát öltő farkas színlelt bűnbánatát idézi Pelbárt, s itt valami *Kilil* czímű könyvre hivatkozik. Aligha csalódunk, ha e kissé fogyatékos idézés mögött a *Kalilah ve Dimnah*, e híres indiai eredetű mesegyűjtemény valamely még ismeretlen latin kézirati származékát, tehát a XIII. század végéről való *Directorium humanae vitae* valami testvérszövegét gyanítjuk. Nem valószínűtlen ugyanis mind a két mese indiai eredete, bár a keleti párhuzamok egyike sem áll oly közel Pelbárt előadásához, mint a nyugati középkori latin szerkezetek, a melyek a Joannes de Capua fordításánál részben régibbek. De ezek között sincsen olyan, a mely Pelbárt e példáival teljesen egybevágna, s így az ő változatai ismét érdekes adalékokkal gyarapítják e két mese térben és időben vajmi kiterjedt irodalmát.

Az állatok gyónásának Pelbártnál olvasható variansa még leginkább a vele körülbelül egykorú *Philelphus* meséjéhez* hasonlít. Tudniillik ebben is hajózás közben történik a szamár vesztére törő gyónás. Ugyanígy még egy, alighanem olasz forrásból eredő új-görög költeményben, mely a XV. századból való s igen részletes előadású, de egészen más a befejezése, mert a szamár ügyes csel útján való menekvésével végződik . . .

La Fontaine egy másik, épen ily ismert meséjének hősnőjével, a tejes köcsögére légvárakat építő Perrette-tel (VII. 10.) egy családból való Pelbártunknál a férjhez menni vágyó leány, kinek mulatságos esetét szintén a bóbiskoló hívek fölserkentésére szövi Invocavit-vasárnapi délesti beszédébe. *(Quadr.* II. 6 L.)

E példa őseiről részletesebben szóltam már egy ízben *(Ethnographia* X. 427.), s így ezúttal elengedhetem magamnak az ott mondottak ismétlését. Csak annyit jegyzek meg, hogy Pelbárt ezúttal is ügyes átdolgozónak mutatkozik, a kinek kezében a századok óta görgő mesetárgy új reliefet és szervesebb tagolást nyert; mert annyi kétségtelen, hogy nála jobban és természetesebben van a tejes köcsög eltörése előkészítve, mint a két XIII. századbeli jeles franczia hitszónoknál, a kiknek az előadásához az övé legjobban hasonlít . . .

*

* Ennek a Bellegarde-féle franczia fordítását magyarra is átültette Németh Antal (*Ezópus élete és fabulái, Pozsony és Pest,* é. n. 365 l.). *Philelphus meséi* először 1480-ban jelentek meg Velenczében.

Az említetteken kívül még igen sok mese-, sőt néhány valódi népmesetárgy is fordul elő Pelbárt példái sorában, melyeknél azonban az eddigiektől eltérően, már a forrásait is pontosabban megjelöli a *Pomerium* szerzője. Ilyenek, hogy futólag is csupán a nevezetesebbeket érintsem: a *Halál követei (De Temp. aestiv.* 45 B), a melynek a keretébe foglalja tudvalévőleg egy a XVIII. század elején megjelent s ma már ritka épületes könyvünk, Ács (Aachs) Mihálynak *Boldog halál szekere* (Strassburg, 1702) a maga erkölcsi intelmeinek egy részét. Ilyen továbbá a *remete és az angyal* szép példázata *(De temp. aestiv.* 32 H), melyről részletesebben szóltam az *Ethnographia* XI. kötetében. Amazt Ferrer Vincze, a hires spanyol hitszónok, emezt a jóval régibb Jacobus de Vitriaco nyomán idézi Pelbárt, de tőle nagyon eltérő szerkezetben mondja el. A szebb és irodalomtörténeti szempontból is érdekesebb példák közé tartozik az *egyszarvú üldözte emberről* s közvetetlenül ez előtt *a tőrbe esett madárka jó tanácsairól* szóló is *(De temp. aestiv.* 65 R), valamint még sok más.

Külön csoportokba sorakoznak ezek közül a *Barlaam és Josaphat*, a *Disciplina clericalis* és a *Gesta Romanorum* példái, melyeket egyenesen az itt említett nevezetes munkákból vett át, — és külön kategoriákba valók azok, a melyeket korabeli vagy régibb prédikátoroktól és ilyeneknek szánt másodrendű gyüjteményekből kölcsönöz Pelbárt.

A *Joannes Damascenus* neve alatt járó, de kétségtelenül sokkal régibb, indiai eredetű Barlaam és Joasaph (később Josaphat) legenda az említetteken kívül még három példát szolgáltatott Pelbártnak. Köztök

még két olyant,* mely az előbbiekkel együtt (*Unicornis* és *Avicula*) a *Gesta Romanorum*ban is benn van, de Pelbárthoz nem innen, hanem az egész legendának a *Historia Lombardica* (v. *Legenda aurea*) 180. fejezeteként ismeretes kivonatából került. (Ezen alapszik a *Kazinczy-codex* magyar fordítása is.)

Számos esetben érintkezik még tartalmilag a *Gesta Romanorum* egy-egy történetével Pelbárt valamelyik példája, a nélkül, hogy azt egyenesen onnan merítette volna. A mikor így tett, akkor dicséretes szokása szerint többé-kevésbbé pontosan meg is jelölte nemcsak a gyűjtemény czímét, hanem a legtöbbször még a fejezetszámot is. És épen ebből a pontos idézési módjából kifolyólag sikerült még azt is megállapítanunk, hogy Pelbárt a *Gesta Romanorum*nak már a vulgaris szövegét használta, tudniillik azt, mely az ő életidejében már számos nyomtatott kiadásban forgott közkézen.

Nem a *Gesta Romanorum*ból, hanem Vincentius Bellovacensis nagy *Speculum*ának, a középkor legvaskosabb encyklopædiájának, későbbi toldalékából idézi azt a két példát is (*De Temp. aestiv.* 4 C—E), a melyek a köztök lévő áthidalással együtt belejutottak a kis *Bod-codex* egyik nevezetes darabjába: az *Embernek három fő ellenségéről* szóló tractatusba. (A *Bod-codex* tudvalévőleg párhuzamos a *Lobkowitz-codex* 265—342. lapjaival, s így e szöveg itt is megtalálható.)

Fridolin regényes történetét, melyet Schiller balla-

* *De Temp hiem.* 3 Q. és *aestiv.* 74 Q. (*Tuba mortis* és *Rex annuus*).

dájának a hőse nevén említek, szintén nem a *Gesta Romanorum*ból ismerte Pelbárt, a honnan épenséggel vehette volna, legalább az egyik-másik kézirati szerkezetből. (L. az Oesterley-féle kiad. 283. fejezetét.) De ilyenek talán nem voltak Pelbártnak keze ügyében, jóllehet az ő korában valószínűleg még jóval több forgott belőlök az írástudók és betűvetők kezén, mint a mennyi ránk maradt. E szép példát, mely már a legendák fajához szít, a *Discipulus* (Herolt János bázeli hírneves prédikátor a XV. század első felében) közvetítette Pelbártunknak. Előadása a forrásától alig is tér el, csak valamicskét rövidít rajta. *(De Temp. aestiv.* 1 H = *Discip. De Sanctis* 48. a végén.)

Valamely nemes embernek, — így szól Pelbártnál a kedves rege, — volt egy fia, kit megtanított három dolog szentültartására. Az egyik, hogy a rossz társaságot kerülje; a másik, hogy minden megengedett dologban az emberekhez alkalmazkodjék; a harmadik, hogy a mikor csak teheti, mindennap szent misét hallgasson. Apja halála után a fiú a király szolgálatába lép s az uralkodónak és nejének kegyét csakhamar megnyeri. Különben híven követi apja három tanácsát. A király egy udvari tisztje irígye lesz a jámbor apródnak s bevádolja a királynál, hogy tiltott viszonya van a királynéval. Bizonyítékot is ígér. Csak vigyázza meg a király, mint követi majd az apród mindenben a királyné kedvének változását. A király megejti a próbát; másnap egy gyűrűt ajándékoz az apród jelenlétében a királynénak, a ki erre nagyon megörül s nevet. Szintúgy az apród is. A rá következő nap meg arczul üti az asztalnál a király a feleségét, a mire ez sírva fakad; vele az apród is, ki ebben is csak az

apja tanításait követte. A király már most az ifjút titkon el akarja tenni láb alól, s az irígy udvari ember tanácsára kiküldi a mészégető kemenczéihez az erdőbe, a hol már megelőzte őt az az utasítás, hogy a ki másnap reggel elsőnek érkezik hozzájok, e kérdéssel: Megtettétek-e a király parancsát? — azt haladéktalanul vessék a lángoló pestbe s erről senkinek se szóljanak egy árva szót sem. Az ifjú, a mint másnap a mészégetők felé halad, útközben egy kápolna mellett megy el, a hol épen hajnali misére harangoznak. Apja harmadik tanácsáról megemlékezvén, betér s a misét végighallgatja. Ezalatt a kaján irígy, nem győzvén bevárni, hogy terve végrehajtásáról értesüljön, kisiet az erdőre s megelőzi az ifjút, e kérdéssel fordulván a munkásokhoz: Megtettétek-e a király parancsát? Ezeknek sem kell több, rögtön megragadják s minden kapálódzása és kiabálása ellenére a kemenczébe dobják...

Nagyjában tehát egészen úgy szól Pelbártnál is a rege, mint Schiller *Gang nach dem Eisenhammer*jában, a melynek különben már a XIII. századbeli Étienne de Bourbon is följegyezte egy, a Pelbartéhoz hasonló, tudniillik szintén prédikátori czélzatú változatát.

E példát, a mint láttuk, a századában fölötte népszerű s a mi codex-irodalmunkra is nagy kihatású *Discipulus*tól vette Pelbárt. Ő mellette legtöbbször Ferrer Vincze (Vincentius de Valentia, spanyol dömés, 1355—1419) és Meffreth meisseni prédikátor beszédeit aknázza ki. Emez a XV. század első felében élt s így *Hortulus reginae* czímű, igen kedvelt, példákkal még a Pelbárt-féléknél is tömöttebb beszédgyűjteménye csak

kevéssel előzte meg a *Pomeriumot*. Nem lehetetlen, hogy ennek a czimére is volt némi hatással. De hivatkozik Pelbárt helylyel-közzel még más, vele már majdnem egykorú hitszónokokra, s így a nem kevésbbé népszerű Gritsch Jánosra és Wann Pálra is.

Még ezeknél is sűrűbben idézi azonban a példákat kereső hitszónokok két legvaskosabb és legkönnyebben hozzáférhető anyaggyűjteményét: a *Vitae Patrum*ot és a *Speculum exemplorum*ot.

Különösen az utóbbi, a mely az előző hasonló munkák tartalmának bő kivonataként a XV. század elején készült, számos oly esetben is Pelbárt közvetetlen forrása lehetett, a mikor mellette más helyre is hivatkozik. Ilyenkor ugyanis a maga szinte túlzott lelkiismeretességével nem mulasztotta el azt a további forrást is megjelölni, a honnan a *Speculum* illető fejezete ered. Bár néha, mint különösen a *Scala caeli*ből vett példáknál, ezt bizonyosra is vehetjük, ez a további hely is a keze ügyében lehetett. Épen így a Caesarius-ból és az *Apiarius*ból eredő példáknál is, jóllehet ezeknek egy része is megvan a *Speculum*ban (ennek V. ill. VI. könyvében).

*

Legutoljára hagytuk Pelbárt azon példáit, a melyekkel hazai tárgyok miatt már Szilády és Horváth Cyrill is behatóbban foglalkoztak idézett munkáikban. Ezeket, minthogy már helyhez kötött és részben valósággal megtörtént voltuknál fogva is inkább a műveltségtörténelmi, mint az összehasonlító irodalomtörténeti vizsgálat körébe vágnak, ezúttal nem kívánjuk tárgyalni. Egyet azonban mégis ki kell közülök vennünk.

mivel jóllehet Budán megtörtént dologként adja elő Pelbárt, elég sajátszerűen mégis már Heisterbachi *Caesarius*nál is megleljük a szakasztott mását, illetőleg talán helyesebben szólva a mintáját. Eszünk ágában sincs ezért Pelbártot tudatos és szánt szándékos hamisítással vádolnunk. Ő bizonyára teljesen jóhiszeműleg vette át e jámbor históriát szerinte szavahihető tanuk előadásából, a mint nem lehetetlen, hogy valami hasonló esetet Budán is emlegettek az ő korában; de arról már nem tehetett, hogy egy a budaihoz föltűnően hasonló csodát már három évszázaddal előtte, Köln táján történt gyanánt jegyzett föl a *Dialogus miraculorum* szerzője. *(Dial. mir.* X, 13.) A példa *(De Temp. aestiv.* 21 R) arról szól, hogy az alamizsnálkodást (Caesariusnál a papi dézsma lelkiismeretes beszolgáltatását) Isten csodálatos termékenységgel: az egyszer már leszüretelt szőlő másodszori termésével jutalmazza meg.

Nem vettük számba ez áttekintésnél a Pelbárt beszédeibe szőtt *Mária-csodákat,* minthogy ezeknek a *Stellarium*ban lévőkkel együtt külön tanulmányt kívánunk szentelni. Ilyent ugyanis nemcsak tárgyi egységök miatt kívánnak, hanem forrásaiknak irodalomtörténeti szempontból is külön csoportba sorakozó természete is e tárgyalásmód mellett szól; valamint e tekinteteken kívül még az is, hogy némelyikök szorosan érintkezik magyar codexeink tartalmának egy nevezetes részével. Épen így mellőztem a szentek azon hosszabb legendáit is, a melyek Pelbárt *Pomerium*ának az év ünnepeire és a szentek napjaira vonatkozó kötetében foglalják el a beszédeknek néha tetemes részét.

Ezek már hagiographikus jellegöknél fogva is csak

kivételesen adnak okot és alkalmat arra, hogy miattok messzibbre elágazó vizsgálatot kellene indítani. Itt már a tárgy is a hagyományozott szöveghez való hívebb ragaszkodásra késztette a szónokot, s a szabadabb szerkesztés meg az ennek tágabb keretei közt fesztelenebbül mozgó lelemény jóformán ki volt zárva. Nem így azoknál a szorosabb értelemben vett példáknál, a melyeket ezúttal részletesebb vizsgálat alá kívántam venni.

A mint láttuk, — bár e példák hosszú, mintegy négyszázra terjedő sorából csak néhány jellemző mutatványt szemeltünk ki, — az összehasonlító elemzésnek épen ezek közt van hálás tere. Itt számosával akadnak az olyan elbeszélések, a melyek a világszerte elterjedt s évezredek óta néptől néphez vándorló tárgyak közül valók. Szemünkben nem a legutolsó érdeme egyebek mellett Pelbártnak az is, hogy ezek közül néhánynak oly változatot tudott adni, a mely eddigelé az ő sajátjának látszik. Lehet, hogy ezt a föltevést a további kutatás nem fogja minden esetben igazolni. De akkor sem végeztünk talán teljesen haszontalan munkát, mikor ily további vizsgálat számára a nyomokat kijelöltük. Eddig ugyanis párhuzamos helyek rövid és nem is mindig pontos idézgetésénél egyéb e téren alig történt. Az összehasonlító irodalomtörténet módszeres művelése azonban ennél a vázlatos kezdetnél nem állhat meg. Lehetőleg minden változatnak a gazdáját kell adni s minden közbenső láncz-szemet föl kell deríteni. Igaz, hogy ez kivált ott, a hol az irodalmi hagyományt, mint ez igen gyakran történik, a szóbeli szakítja meg, illetőleg közvetíti, vajmi nehéz, sőt sokszor egyáltalában meg sem old-

ható föladat. A nehézségeknek azonban sohasem szabad a kutatót legalább a korlátolt pontosságú megfejtés kísérletétől visszariasztaniok.

A másik, az előbbinél értékesebb és kétségtelenül szilárdabb alapon nyugvó jogczíme Pelbártnak arra, hogy az összehasonlító irodalomtörténet és a folklore búvára vele behatóbban foglalkozzék, az a körülmény, a mely beszédeinek széles elterjedési körében határozódik. E mellett pedig még abban, hogy milyen kor gyermekeinek szánta beszédeit, melyek nagyobb részét bizonyára magyarul is elmondotta. Az ő idejében még nem csupán a nép volt írástudatlan, hanem a felsőbb körök is vajmi keveset olvastak. A Pelbártok prédikáczióin épülő sokaság, a szent igék mellett, mennyi novella és mesetárgy termő talajba hulló magvát vihette tehát magával a templomból, a mely akkoriban sokakra nézve a szellemi táplálkozásnak és üdülésnek jóformán egyedüli helye volt! S minő duzzadó erővel csörgedezett e helyen akkor még a nagyok és kicsinyek, a hatalmasok és gyámoltalanok lelki szomjúságának közös csillapítója: azt Pelbárt beszédei is jellemzőn mutatják.

Mennyi ment át ennek a száz meg száz rejtett erecskén táplálkozó forrásnak nedűjéből az irodalom mesterség-szabta csatornáiba; mennyi szivárgott még közvetetlenebb úton, a szóbeli hagyomány szabadabb útján a nép közé: vajjon ki győzné azt ma esetről esetre mindig pontosan számba venni? Elég, ha egy-egy jellemző példán megmutathatjuk, a mihez ma már alig férhet kétség, hogy nálunk sem volt kicsinylendő szerepe századokon át a templomi szószéknek abban a szűntelen csereforgalomban, a mely irodalom

és szóbeli hagyomány közt a középkorban a legélénkebb, mikor e kettőt még különben sem választják el olyan éles határvonalak, mint napjainkban.

Hogy e részben hazánk is egyik nevezetes átmeneti állomása legyen a keletről nyugatra és innen visszaáramló mesetárgyaknak, azt földrajzi helyzetünkön és történelmi viszontagságainkon kívül nem kevéssé könnyítette a nyugati egyház nemzetközi szervezete és minden tagját összekötő világnyelve is. Nagy mértékben növelte pedig e csereforgalmat a XIII. század óta mind népszerűbbé váló hitszónoklatnak azon iránya, mely túltengésével épen akkor hívja ki a kritikát, mikor már jóformán betöltötte a hivatását. Mikor tudniillik a sajtó, ez a már bölcsőjében óriási erejű magvető, lép a régi igehirdetők helyébe.

Pelbárt, a ki két világtörténelmi korszak mesgyéjén áll, lelke mélyén még egészen a középkor embere ugyan és Mátyás fényes udvarának humanista csillogásából nem sok szűrődött be az ő szűk czellájába. De az új boszorkánymesterséggel, a könyvnyomtatással, mégis jobban megbarátkozott, mint nagy királya. Ennek udvarában rövid tengődés után csakhamar elpusztul az első hazai sajtó. Pelbárt rendjének nemzetközi szervezete ellenben vajmi jókor fölkarolta ezt a demokrata eszközt, s német, franczia és olasz földön, még a jeles szónok életében egymást érik munkáinak kiadásai, melyek holta után is sűrűn következnek még egy ideig.

Hálátlanság lenne részünkről elfelejteni, hogy e szúette foliansok, a melyekről már Bod Péter csak annyit tud, hogy «holmi Deák Könyvek», valamikor Európa-szerte hirdették a nagy magyar minorita nevét s e szerény névvel együtt nemzetének dicsőségét.

HROTSUITHA DULCITIUSÁNAK RÉGI MAGYAR FORDÍTÁSA.

A *Sándor-codex* (*Nyelvemléktár* II. 227–238.) első ismertetője, Toldy Ferencz, annyit a benne lévő egyik darabról, az Agape C(h)ionia és Irene legendájáról észrevett, hogy az «e szentek kézen forgó legendáitól egész tartalma szerint lényegesen különbözik». (*A magy. nemz. irod. tört.* 1862. II. 98.) Ennél többet irodalomtörténetírásunk atyja óta sem jegyzett fel ez érdekes kis nyelvemlékünk tartalmáról senkisem azok közül, a kik vele jobbára persze csak nyelvészeti szempontból foglalkoztak.* Valószínű, hogy ezek egyike sem igen ismerte a gandersheimi apácza dialogusokba szedett legendáit, a melyeknek fölfödözésével annak idején Celtes Konrád akkora lelkes örömre hangolta humanista barátait. Viszont azok meg, a kik nálunk Hrotsuitha költeményeit behatóbban ismerik vagy ismertették is,** nem igen vetettek ügyet a tanulmányaik körétől távolabb eső *Sándor-codex*re. Így történhetett, hogy egy 1874 óta, tehát idestova három évtizede mégis csak több kézen megfordult nyelvi és irodalmi

* L. Zolnai, *Nyelvemlékeink* 39. l.

** L. Heinrich G. *Ném. irod. tört.* és a *Philol. Közl.* XXIII. 81–83. lk.

emlékünk egyik legnevezetesb darabjának a forrása nem ötlött előttem senki másnak a szemébe.

Annyit mindjárt láttam, a mikor a nevezett codex 21—31. lapján lévő legendának Hrotsuitha *Dulcitiusá*val való feltűnő egyezését észrevettem, hogy a magyar fordító, vagy átdolgozó kissé szabadon bánt el az eredetivel. Először a kánoni legenda szerint is (*Acta Sanctor. Aprilis 3.* T. I. p. 245—250) *Diocletianus* idejében vértanúságot szenvedett szüzeket egy *török császár* elé hurczoltatja; a két császári főtisztnek pedig, *Dulcitius*nak és *Sisinnius*nak, kiket a hivatalos legenda is így nevez, *Fabius*ra és *Varius*ra változtatja a nevét. Ez utóbbi változtatásnak nem igen lehet az okát belátni, míg az előbbiben érdekes kortörténeti jelenséget láthatunk, minthogy magyar fordításunk kétségtelenül a mohácsi vész körüli időből való. Már azzal, hogy a Fabius és Varius nevek ép oly kevéssé illenek egy török császár környezetébe, mint az eredetinek Dulcitiusa és Sisinniusa, — azzal a különben sem valami sok tudású átdolgozó nem igen törődött.

Egyéb átalakításai közül a legnevezetesebb az, hogy a párbeszédeket mindenütt a személyek körülményesebb megjelölésével vezeti be; továbbá, hogy az egyes jelenetek hézagait elbeszélő betoldásokkal egészíti ki, a melyek azonban jobbára alig többek kissé részletezőbb didaskaliáknál, színpadi utasításoknál.

Korántse gondoljuk azonban ennek alapján, hogy az átdolgozó ezzel az eredetit talán színszerűbbé akarta volna tenni. Ez annak a jámbor szerzetesnek, a ki talán azt sem tudta, hogy mit fordít és kinek a művét ülteti át zsenge irodalmunkba, aligha juthatott az eszébe. Sőt az is kérdés, vajjon *drámául* ismerte-e fel

az előtte lévő művet, a melyben ő, mint rövid előszava bizonyítja, csak a keresztény hit és szűzi tisztaság állhatatos védelmének épületes példáját látta.

Ennél sokkal többet különben maga ezen és a többi hasonló darabok szerzője, Hrotsuitha, sem igen látott bennük. Mert ha joggal kezdetik is véle az irodalomtörténetírók legjelesbjei az újabbkori dráma feléledését: drámáknak azért, a szó valódi értelmében, a X. század e tüneményszerű latin írónőjének a párbeszédekbe szedett legendái még sem nevezhetők. Annál kevésbbé gondolhatunk, még pedig egynél jóval több okból arra, hogy ezen drámák előadásra készültek vagy kerültek volna. (Egyes későbbi, már a Celtes-féle fölfödözés *utáni* ilynemű kísérletek e részben csak nem számíthatnak.)

A jelzett változtatásokon kívül még annyi szabadságot engedett meg magának a fordító, hogy a dialogust néhány helyütt kissé összevonva, szintén elbeszélő részletekké rövidítette. Mindezen változtatások azonban épen nem forgatták ki az eredetit a maga alakjából annyira, hogy az a még oly esetlen és helyenkint elég gyarló fordításon keresztül is azonnal felismerhető ne lenne arra nézve, a ki a *Dulcitiust* akár csak futólag is olvasta.

Irodalomtörténeti szempontból már most nem csupán minket, magyarokat illet, hanem a német * s a többi külföldi tudományt is érdekelheti az a kérdés, hogyan került hozzánk Hrotsuitha ezen darabja? Előzetesen, a kérdés behatóbb feszegetése előtt t. i., e

* A németeknek is van a mienkkel körülbelül egy korból (1503-ból) egy Hrotsuitha-fordításuk, az *Abraham* czímű darabé, Werner von Themartól, egy még kiadatlan heidelbergi kéziratban.

tekintetben három feltevés lehetséges és körülbelül mind a három egyaránt valószínű.

1. Fordításunk a Celtes-féle nürnbergi Hrotsuitha-kiadás (1501) alapján készült.

Ebben annál kevesebb a valószínűtlenség, mentül több jelét látjuk meg annak, hogy fordítónk az említett kiadás szövegéhez szít inkább, mint bármely máshoz.

2. Fordítónk a Celtes-féle kiadás alapjául szolgált müncheni (eredetileg regensburgi, a St. Emmeram-kolostorból való) kézirat valamely másolatát használta.

Ez a feltevés is csak szövegkritikai alapon igazolható; valamint az a

3. lehetőség is, hogy fordításunk nem ugyan épen a Celtes kiadta nyomtatványon, hanem ennek valamely kézirati másolatán alapul, a mely eshetőség nem különbözik lényegesen az elsőtől.

Celtesnek hazánkhoz és a *Sodalitas Danubiana*hoz való viszonyát Ábel Jenő nagyérdemű dolgozatai után nem kell ismertetnem; elég rá csupán hivatkoznom. Celtes második magyarországi, különösen budai tartózkodása (1497) három évvel követi nevezetes fölfödözését. Ez idő alatt Trithemiuson kivűl, a kiről ezt bizonyosan tudjuk, valószínűleg mások is vettek maguknak a regensburgi Hrotsuitha-codexből akár teljes, akár csak részleges másolatokat. Ilyen könnyen kerülhetett annak a jámbor magyar léleknek eléje, a ki a török részéről mind jobban fenyegető veszedelem ellen akart intelmet és pajzsot adni, a netán hasonló kisértésbe jutható szüzek számára.

S ha már most fordításunkat a *Dulcitius* eredeti szövegével, a mint az a Barack-féle gondos kiadás

(Nürnberg, 1858) alapján tehető, egybevetjük: azt veszszük észre, hogy még ez a feltevés, t. i. a kézirati közbenső (a nyomtatvány előtti) másolat felhasználása fordítónk részéről a legvalóbbszínű.

A fordító az eredetin nem sokat változtatott; egy-két helyen félreértette a latin szöveget, máskor néhány szót toldott a fordításba s több ízben elbeszélés alakjába foglalja azt, a mit Hrotsuitha párbeszédes alakban adott. A kis drámát megelőző bevezetés teljesen a magyar átdolgozó sajátja. Így hangzik:

Harom ko̊ro̊ztyen leanth ragattak volth el az to̊ro̊ko̊k eſ vittek volt čazaarnak eleyben: eggiknek volth agapes newe maſſiknak Cionia harmadiknak hyrena; Ime en nekto̊k meg irom mikeeppen ůk az čazarral veteko̊ttenek az ko̊ro̊ztyen hyth melleth. eſ az ů zůzeſſego̊knek meg tartaaſſaerth: ez okaaerth hog ha mykorth tito̊keeth is oda ragadandnak tahaath ty es wgyan teǵeto̊k mynth o̊k tetteek az hytterth: es az zůzeſſeegerth: Io uolna az kyto̊l lehetne.

A bevezetés végére illesztett naivan pajkos megjegyzés kétségtelenül a másolóé. Kéziratunk ugyanis, legtöbb nyelvemlékünk fennmaradt kéziratához hasonlón, egy régibb eredetinek a másolata. Ezt egyéb jelek is elárulják, így különösen a hosszú magánhangzók feltűnően következetlen jelölése, a mi elég hanyag vagy értelmetlen másolóra vall.

Meg akarom még ez alkalommal említeni, hogy a pórul járt Dulcitius és a vele szemben oly játszi kedvességgel enyelgő szűzek szép legendája, az egésznek különben csak egy része, benne van a *Legenda aureá*ban is (c. 7. Grässe kiad. 48. l.). Innen Pelbárthoz is (*De Temp. aestiv.* XXIV. P.) eljutott, meg tőle füg-

getlenül a *Debreczeni codex* 59—60. lapjára (*Nyelvemléktár* XI. 35.) Az a hasonló történet pedig, a melynek roppant kelete van a középkori és későbbi prédikátoroknál és erkölcstani íróknál, s a mely szerint egy házasságtörésben kalandozó férj az ábrázatában ördöghöz hasonlóvá lesz (mint Dulcitius), szintén megvan Pelbártunknál (*De Temp. aestiv.* XV. F.). Pomeriusunk itt forrásaiul a *Liber apum*-ra (Cantipratensis népszerű példatárára) és a *Speculum exemplorum*ra hivatkozik, a mi számos más esethez hasonlón itt is úgy értendő, hogy a *Speculum*ból vette a történetet s ott találta a további utalást, a melyet lelkiismeretes szokása szerint nem mulasztott el kijegyezni. Ugyancsak az *Apiarius*ból idézi e példát Taxonyi János is változatos tartalmú erkölcstani munkájában, a melynek hosszú teljes czíméből a tartalmán kívül egyik fő forrását (Stengel György hasonló régibb munkáját) is megsejthetjük.* Taxonyinál e történet az I. köt. (1. kiad.) 46. lapján, Stengelnél pedig kétszer is (*Judiciorum divinorum* etc. Tom. II. 412. és ismételten 748. l. az 1651. évi ingolstadti kiadás szerint) szintén az *Apiarius*ból (II. 30) van meg. Találkozunk vele, hogy számos más párhuzamos helyet ne említsünk, *Meffreth*nél is, a ki tudvalévőleg Pelbártunknak is egyik sűrűn idézett forrása. (L. *Hortulus reginae*, 1612. évi müncheni kiad. I. 133 b. lapon.)

* E hosszú czím eleje: *Az emberek erkőltseinek és az Isten igazságának Tűkörei.* Az I. kiad. Győrött I. köt. 1740. II. 1743. kis 8-adr.; a 2. kiad. 1759 Kassán 4-edr.; a 3. kiad. Pozsony és Pest évsz. nélk. (1805) Landerernél, nagy 8-adr.

PETRARCA BŰNBÁNÓ ZSOLTÁRAI A FESTETICS-CODEXBEN.

A *Nyelvemléktár* XIII. kötetében (1885.) kiadott *Festetics-codex* 364—405. lapjain lévő *Penytencya thartasrol walo psalmosok* a kiadó, *Volf György* szerint «a VI., XXXI., XXXVII., L., CI., CXXIX. és CXLII. zsoltárnak egész a fölismerhetetlenségig szabad, paraphrasisai». Ebbe a véleménybe nem nyugodott bele *Boros Alán*, ki csak nem rég *Zsoltárfordítás a codexek korában* czímű értekezése (Budapest, Stephaneum, 1903.) 70—74. lapjain e zsoltárokkal elég részletesen foglalkozik, s a Dávid-félékkel való egybevetésük alapján kijelenti, hogy «egymáshoz semmi közük, a legkisebb rokonságban sem állanak» (70. l.) Alább pedig a kétféle zsoltárok eltérő nyelvét s a bennük nyilvánuló fölfogásnak kivált a megváltás eszméjét illetőleg teljesen elütő voltát részletezve, arra a következtetésre jut, hogy itt «már az új-szövetség korában készült bűnbánati imádsággal van dolgunk». Hozzá teszi még, hogy kétségtelenül nem a codex írójától erednek, hanem minden jel vallomása szerint fordítások, «ámbár általában jobbak, mint a többi zsoltárok fordításai». (U. o. 74. l.)

Ezt a legutóbbit kivéve, teljesen aláírhatjuk a gondosan megírt értekezés szerzőjének minden idézett

állítását, s hozzá járul Boros véleményéhez dr. Horváth Cyrill is, ki az Egyet. Philologiai Közlöny XXVIII. köt. 683. lapján a *Nyelvemléktár* érdemes kiadójával szemben az ifjú szerzőnek ad igazat.

Mindezek után azonban a kérdés lényegesebb része, hogy hát honnan kerültek e zsoltárok a *Festetics-codex*be, még mindig megoldatlan maradt, mert az említett megállapítások csak negativ eredményre vezettek. Engem a kérdés további feszegetésére Szily Kálmánnak egy 1903 nyarán hozzám intézett levele indított, melyben az említett zsoltárok egyikében, az ötödikben, a codex 392. lapjának vége felé (Nyet. XIII. 97. l. 2. sor) előforduló *ogzatlan* szó értelme felől tudakozódik. A *Nyelvtörténeti Szótár* a melynek a *Festetics-codex*re vonatkozó adatai különben is nagyon hézagosak, e részt illetőleg pedig mélységesen hallgatnak, e szóról nem ad, de az eredeti szöveget nem ismerve, nem is adhat fölvilágosítást. Egyelőre magam is tanácstalanul állottam e szóval szemben, de legalább ösztönzést és alkalmat nyertem a kutatásra, mely mint ma nem minden öröm nélkül és a buzdító iránti őszinte hálával jelenthetem, eléggé meglepő eredményre vezetett.

Arra t. i., hogy a *Festetics-codex* szóban forgó bűnbánó zsoltárai nem kisebb embernek, mint *Petrarca*nak a *Septem Psalmi poenitentialese* szó szerinti hűségű, bár helyenkint eléggé esetlen és nehézkes, sőt nem is minden botlástól ment fordításai.

Figyelmet érdemelnek tehát már szerzőjüknél fogva is ; még inkább pedig annál az érdekes viszonynál fogva, a melyben e zsoltárok Petrarca egyéniségével, egész erkölcsi mivoltával állanak. Mert e zsoltárok

csakugyan annyira egyéni vallomásai szerzőjük lelkületének; annyi van bennük azokból a kínos tusákból, melyek e nagy és nemes, bár sok gyarlóságtól hányatott lélekben egész életén át szűntelenül háborogtak: hogy most már nagyon természetesnek fogjuk találni, miért hasonlítanak oly kevéssé, vagyis miért nem hasonlítanak egyáltalában e zsoltárok a Dávid-félékhez.

Nincs is más közös vonás a kétféle zsoltárok közt a hetes számnál és a bűnbánat alapérzésénél. Egészen másfélék azok, mint a Dante híres bűnbánati zsoltárai, melyeknek remek olasz terzinái mégis csak a szentírási szöveget követik nyomról-nyomra, s csupán a versforma kívánta bővítéssel írják körül a helyenkint szószerinti hűséggel fordított alapszöveget. Petrarcánál ellenben legfölebb általános bibliai reminiscentiáknak a stílusra való behatásáról lehet szó. Ezeknek kiböngészésénél azonban sokkal érdekesebb és hálásabb feladat lenne a számos párhuzamos helyet Petrarca egyéb asketikus munkái és levelei közt kimutatni, melyek e zsoltárokban lépten-nyomon megcsendülnek. Mert e zsoltárok épen olyan subjectiv, ha költőileg nem is oly becses alkotásai az írónak, mint a *Canzionere*, s bennük ugyanaz a testi szennyből égi tisztaság felé áhítozó, a földiség bilincsei közt vergődő lélek szólal meg, a mely a Laurához intézett szonettekben bájolja el immár egy fél évezred óta a világot édes-bús epedésével. Ugyanaz a természetimádó rajongás, ez a középkori embernél olyan új és meglepő érzés árad felénk a negyedik zsoltárból, a mely a Sorgue forrásai körül borús lelkére balzsamot kereső költőnek annyi panaszos sóhajából egészen modern érzéssel szól hozzánk.

E zsoltárokat Petrarca Sacramours di Pommiers (Sacramore de Pomeriis), akkor már cisterci* szerzetesnek küldötte egy Velenczéből (1367- vagy 1368-ban ?) márcz. 17-én kelt levél kíséretében. (Seniles X, 1 : XV. Cal. Apr.)** E levél szerint a zsoltárokat már régebben írta, illetőleg dictálta szorongatott lelki állapotában. Azt is elmondja ugyane levélben, hogy csak úgy hevenyészte, nem is egy egész nap alatt mondván tollba az egészet, kevesebb gondot fordítva a kidolgozásra, mint arra, hogy magának és másoknak lelki épülésére legyenek. Sacramours di Pommiers csak 1367 vagy 1368-ban lépett a rendbe. Előbb a császári kabinet futárja volt, kivel Petrarca 1354-ben ismerkedett meg, s két évvel később vele együtt tette meg az útat Milanóból Prágába, hová IV. Károly császárhoz a Viscontiak követeként küldetett.

A zsoltárokról *Körting* i. h. 683. l. 1. jegyz. csak ennyit mond: «Von einer Besprechung der sieben Busspsalmen dürfen wir absehen, da dieselben nur aus aneinander gereihten Reminiscenzen der biblischen Busspsalmen bestehen.» Ez ép oly helytelen, mint Volf Gy. fönt említett állítása a *Festetics-codex* bűnbánó zsoltáraira vonatkozólag. Érdekes, hogy menynyire egybe vág e két téves nézet, a nélkül, hogy a magyar tudósra a németnek véleménye befolyással lehetett volna, mivel Volf nem is sejtette, hogy a *Fes-*

* Szinte érthetetlen, hogy *Körting* (Petrarca's Leben und Werke, Leipzig 1878. 333. l.) Sacramours di Pommiers-t karthauzinak mondja. Alighanem az Ep. Seniles X. 1. (Petrarca munkáinak 1554. évi baseli kiadásában a 952—958. l.) vele egy sorban említett Gherardóval, Petrarca öcscsével, téveszti össze, ki csakugyan karthauzi volt. (1342-ben lépett a szigorú rendbe.)

** Petrarca munkáinak 1554-i kiadása, 952—958 l.

tetics-codex illető zsoltárainak Petrarca művei közt lappang az eredetijök.

Petrarca bűnbánó zsoltárainak első ismert kiadása 1473-ban jelent meg Velenczében,[1] de valószínűleg volt már egy korábbi a hely és év megjelölése nélkül megjelent kiadás.[2] E külön kiadásokon kívül, melyekhez nem férhettem, benn vannak e zsoltárok Petrarca műveinek gyűjteményes kiadásai legtöbbjében; így az 1496. és 1554. évi baseliban, melyek itt Budapesten is meglelhetők.[3] Olasz fordításuk e zsoltároknak először Torinóban 1479-ben (*Hain* i. h. 12806. sz.) jelent meg. Újabb kiadásaik közül a legjobbként a *Levati*-félét említik (Bergamo 1821), melyhez a kiadó újabb olasz fordítást is mellékelt.[4]

Minthogy ehhez nem férhettem, sem kéziratot nem használhattam, az idő rövidsége miatt egyelőre csak a Budapesten meglévő két baseli kiadásra szorítkoztam a szöveg megállapításánál. Csakhogy e kiadások nagyjában egyező, inkább csak a sajtóhibák kisebb-nagyobb számában eltérő szövege három helyen csonkának mutatkozott a *Festetics-codex* zsoltáraihoz képest. Ezekben ugyanis a II., IV. és VI. zsoltár egy

[1] L. a *Gröber*-féle *Grundriss der romanischen Philologie* II. részének 3. kötete 96. lapja 4. jegyzetét.

[2] *Hain* Repertoriuma egy hely és év nélküli kiadás (12803. sz.) után említi csak az 1473. évit (12804 sz.), melyet Albertus Stendal de Saxonia nyomatott (ez a Gröbernél említett velenczei kiadás). A többi XV. századbeli kiadást l. *Hain* i. h. 12805. és *Copinger* Hainhez szóló pótlékai II. 2. p. 14., 4710. és 4711. sz. alatt.

[3] Amannak a Nemz. Múz. Könyvtárában két csonka és egy teljesen ép, az akadémiaiban is egy ép példánya található.

[4] Verses olasz fordításuk szintén az eredeti szöveggel együtt *Angelo Dalmistro*tól, Trevigi 1825. Francia fordításuk *Victor Develay*től, Páris 1880.

versiculus-szal többet tartalmaz, mint a baseli kiadások latin eredetije. Itt azonban segítségemre jött LUDOLPHUS CARTHUSIENSIS (vagy de SAXONIA) *Expositio in Psalterium* cz. munkája, melynek 1514. évi párizsi kiadása függelékében szintén olvashatók Petrarca bűnbánó zsoltárai; sőt itt további hét *Psalmi Confessionales*-szel vannak megtoldva. Vajjon ezek nem apokryphek-e, azt egyelőre nincs módomban eldönteni. Annyi tény, hogy a Petrarcára és műveire vonatkozó irodalomnak itt Budapesten meglévő könyvei nem tudnak ilyenekről. Jellemző, hogy a Ludolphus-féle függelék ezt a megjegyzést tűzi a *Psalmi Confessionales* elé: *caute tamen ac sobrie legendi.* Ez az óvás, úgy látszik, a *Luxuria* feliratú harmadik zsoltár meglehetősen indiscret természetű vallomásaira vonatkozik. E gyónó zsoltárok ugyanis egy bevezető és egy záró fejezet között a hét főbűn sorában mondják el a költőnek (ha ugyan tőle valók?) vallomásait. Ezekben persze kevesebb kaczérsággal és leplezetlenebb nyíltsággal szól — föltéve ismét, hogy csakugyan ő szól — azokról a gyarlóságokról, melyeknek némelyikével az *Epistola ad posteros*-ban is vádolja magát.*

Minket itt Ludolphusnak (Petrarca kortársának és öcscsének, Gherardo rendtársának) idézett kiadása csak annyiban érdekel, hogy a Petrarca bűnbánó zsoltárainak olyan szövege követi benne a Dávid-féléknek magyarázatát, a minőből a *Festetics-codex* magyar fordítása készült. A II., IV. és VI. zsoltár illető helyein t. i. itt is meg van az a három jellemző versi-

* *Fracassetti, Fr. Petrarcae Epistolae de rebus familiaribus et variae*, Florentiae 1859, I. 1–11. l.

culus, mely a két baseli Petrarca-kiadásból hiányzik. Vajjon itt későbbi (de semmi esetre sem a XV. század végénél későbbi) interpolatióval van-e dolgunk, mely csak a Ludolphus-féle függelék sajátja, a Petrarca-zsoltárok minden más szövegével szemben; avagy pedig e zsoltárok egy épebb szövegét kell a Ludolphus függelékében látnunk, mint a milyen a baseli kiadásoké, melyek egyébként is eléggé romlottak: azt egyelőre nem dönthetem el, de mindenesetre olyan kérdés ez, a melynek érdemes dolog utána járni.

Nem szólhatok ezúttal a *Festetics-codex* bűnbánó zsoltárai immár megkerült latin eredetijének szótári és grammatikai értékéről, mely ez esetben annyival nagyobb, mivel a codex többi része majdnem kizárólag szentírási vagy egyéb breviarumi szöveg, tehát ismert és nyelvemlékeinkben számos párhuzamos helylyel megvilágítható szókincset nyujt; holott ez a néhány lap eddig a régi magyar nyelv kincsesházának egy olyan rejtekfiókja volt, a melynek csak most, az eredeti latin szöveg előkerültével, leltük meg a kulcsát.

E szorosan nyelvészeti érdekű jelentősége mellett azonban van talán e kis leletnek némi irodalom- és műveltségtörténeti becse is. A *Festetics-codex* kiválóan díszes kezdőbetűi és lapszéli ékítményei miatt eddig is egyike volt a renaissance-kor legszebb hazai emlékeinek. Most, hogy e codex egyik darabjával a renaissance nagy úttörőjének, az első és legnagyobb humanistának a neve is bele kapcsolódik középkori irodalmunk történetébe, e kéziratnak az értéke csak emelkedik; mert egygyel gyarapodik benne azoknak a tanúságoknak a száma, a melyek azt bizonyítják, hogy a magyar szellemi élet a saját őserején kívül minden-

kor a nyugati műveltség legjobb forrásaiból merített. Petrarcának hazai irodalmunkra gyakorolt hatása pedig e kis codex-részlet révén mintegy félszázaddal korábbra keltezhető, mint a hogy eddig hittük. Istvánfi Pál *Volter és Grizeldisze* (1539.) nem a legelső nyoma többé ennek a hatásnak; habár mindenesetre magasan fölötte áll költői becse tekintetében annak a nehézkes forditói kísérletnek, melylyel a nagy olasz lantost egy gyarló magyar tolmácsa nálunk megszólaltatja. Vajmi merész föltevés lenne e tolmácsról azt hinnünk, hogy csak halvány sejtelme is volt arról a szellemi nagyságról, kinek néhány lapnyi épületes latin iratkáját nyelvünkre lefordította . . .

Nem egészen érdektelen találkozása a véletlennek, hogy épen Petrarca születésének hatszázados emlékünnepe évében került elő Magyar Benigna zsolozsmáskönyvéből a nagy olasz költő bűnbánó ájtatosságának magyar fordítása. S minő tragikus szeszélye a sorsnak, hogy épen Magyar Benigna volt az az úriasszony, a kinek számára a jámbor nagyvázsonyi pálos-barát oly ritka műgonddal írta és festegette e páratlanul díszes magyar zsolozsmás-könyvet! Az a Magyar Benigna, kinek harmadik férje ugyanolyan szörnyű bűnnek esett hitvese felbujtatására áldozatul, a milyennek megbélyegzésére Petrarca oly lángoló szavakat talált, mikor egyik legszebb levelében (*Ep. Famil.* VI. 5.) András herczegünk halálát elsiratta.

TÚLVILÁGI LÁTOMÁSOK CODEXEINKBEN.

Középkori irodalmunk csekély kivétellel az épületes iratoknak abból a fajtájából való, a mely a latinul nem tudó egyháziak, tehát az apáczák és a laikus fraterek, és még inkább a világiak lelki szükségleteinek kielégítésére volt szánva. Ebben az irodalomban a szorosabb értelemben vett lelkipásztorkodás czéljaira szolgáló iratok (Szentírás, evangéliumi fejezetek, epistolák és egyéb bibliai részletek, ima- és énekes-könyvek, prédikácziók és vallásos elmélkedések, erkölcstanító munkák, legendák és példák stb.) mellett még olyanok is akadnak, a melyek a legendák és a kalandos elbeszélések határán lebegnek. Ezek sorába tartoznak a középkorban annyira kedvelt túlvilági látomások is, melyeknek különben már az ó-korban is számos elődjük van, még pedig nemcsak a keresztény vallással szorosabb genetikus viszonyú zsidó vallási iratokban, kivált némely apokryph könyvben és a Talmudban, hanem a görög-római, sőt a távolabb keleti pogányság irodalmában is. A classikus népek e nemű termékei közül elég itt csupán futólag az *Odysseia* XI. és az *Aeneis* VI. énekére hivatkoznom.

A középkori látomások e régibb források mindenik fajtájából tetemes kölcsönzéseket merítettek, de újabb elemekkel is gyarapították a régieket és mindig me-

részebb képzelemmel színezték ki és hovatovább művészi szerkezettel fűzték egybe a szűntelen ismétlődő egyszerű motivumokat. Az emberi lélek fejlődési törvényei magyarázzák, hogy e gazdag és változatos alakulatok között számosával akadnak a torz, vagy legalább is a bizarr és a mai ízlés nkre visszataszítón ható képződmények. S az imént jelzett népies és népszerűsítő vallási irodalom, a melynek egyetemes nyugat- és középeurópai körébe a mi kissé megkésett középkori irodalmunk is a XI. század óta belékapcsolódik, épen ezeknek a torzképződményeknek is nem egy tanulságos példáját mutatja. Ezeknek a sorába tartoznak jelen értekezésem tárgyai: a középkori visionarius irodalom magyar reflexei is.

Bár számuk nem valami nagy, arra mégis elegendő, hogy rajtuk a középkori látomások összes jellemző typusait szemlélhessük. Más népekéhez képest valóban igen szerény középkori irodalmunk gyér maradványai tehát, melyeket az idők mostohasága számunkra mégis megkímélt, legalább azzal kárpótolnak bennünket csekély mennyiségükért, hogy a sors, a mikor egyik kezével nagyon is kegyetlenül irtogatta őket, a másikkal irgalmasabb volt irántuk, mert elég jól válogatta ki közülök épen azokat, a melyek együttvéve egész kis példatárát alkotják a középkori gazdagabb irodalmak majdnem mindenik jellemzőbb műformájának. E mellett még az a nem kicsinylendő értékük is van, hogy számos nemzetközi elterjedésű, nevezetes művészeti tárgynak legalább a halvány tükörképét mutatják, vagy egy-egy czélzással árulják el, hogy ide hozzánk is elhatott annak az egész akkori művelt világot betöltő híre.

A codexeinkben elszórtan található túlvilági látomások jóval nagyobb része nem önálló fejezetképen, hanem más terjedelmesebb iratokba beszőtt, ú. n. «példa» gyanánt szerepel. Nagyobbára nem is az eredeti forrásokból, hanem másod- vagy néha még ennél is alsóbbrendű közvetítőktől származnak; többnyire a középkori prédikátorok legkönnyebben hozzáférhető anyaggyűjteményeiből: a *Promptuarium* és *Speculum exemplorum*, a *Legenda aurea* s az ennél régibb *Vitae Patrum* épületes elbeszéléseiből; egy részük pedig már szentbeszédek erkölcstanító czéljaira alkalmazottan, ilyenek latin előképeiből, a codexeink egyik családjára oly nagy hatású Temesvári Pelbárt prédikáczióiból van átvéve.

Az erkölcstanító czélzat különben, a melyre e látomások kecsegtető vagy elrettentő képeit a prédikátorok oly sűrűn felhasználják, azoknak egy részétől már kezdet óta sem idegen.

Az igaz, hogy a középkori látomások legtöbbjében, az ó- és újszövetségi, tehát zsidó-keresztény alapszövet mellett, sokféle antik pogány elem elég idegenszerű járuléka is akad. De ez is a keresztény világnézet és vallás-erkölcsi felfogás kereteihez és czéljaihoz alkalmazkodik és részben alig tudatos átvétel, csupán a titokzatosan szövődő hagyomány sajátszerű néplélektani jelenségeként öröklődik századról századra, sőt évezredről évezredre; száll a távol Keletről az ókori műveltség sok mindent egybeolvasztó légkörén, az alexandriai hellenismuson keresztül, a még egyetemesebb világforgalom góczpontjába, a császárkori Rómába, s innen jut aztán kóválygó felhőből csapadékká sűrűsödve, a Kelet és Nyugat újabb állami és vallásalakulatainak

gyűjtőmedenczéibe és öntözőcsatornáiba. A túlvilági látomások az emberiség kezdetleges korának, a képzelem működése legősibb nyilvánulásainak, sűrű homályába nyúlnak vissza s mint fajunk lelki életének összes jelenségei, a legtökéletesebb és legbonyolultabb rendszerekbe fejlődött vallási és bölcseleti, irodalmi és egyéb művészeti, társadalmi és egyéni alkotások, évezredeken át szinte észrevétlen lassúsággal alakulnak ki egyszerű őssejtjeikből mind tökéletesebb és nagyobbszabású képződményekké, majdnem úgy, mint a szerves lények. Legnagyobbszerű képviselőjük, az egész hatalmas épületnek, ennek a sok vaskos és karcsú oszlopkötegre támaszkodó, alapjaival igen nagy mélységbe ereszkedő dómnak fönséges kupolája, tudvalévőleg Dante *Isteni Szinjátéka*. De ez sem éri be egyedül a maga művészeti czéljával, hanem ezen kívül még egy más jelentőséget is követel magának alkotója szándéka szerint; s ennyiben is rokon számos kezdetleges és tökéletlenebb elődjével.

Ezeknek ugyan más a czéljuk, mint a milyen a *Divina Commedia* szerzője előtt lebegett. De ez utóbbinak talán nem is épen mellékes czélja ép oly idegen az önmagáért és önmagának alkotó művészetétől, mint a hogyan a középkori látomások is nem csupán a közönségük képzeletét akarják hol gyönyörködtetni, hol megfélemlíteni, hanem főként arra törekszenek, hogy a túlvilág édesgető vagy elrettentő képeivel az erények gyakorlatára és a bűnök kerülésére intsék hallgatóikat és olvasóikat. Tehát példákkal oktatnak és serkentenek, buzdítanak és óvnak; mint a hogyan Dante is a maga vallási és még inkább politikai meggyőződéséről, rokon- és ellenszenvéről akart tanúságot

tenni, a melynek azonban egyúttal az ő jelenére és az utókorra ható tanulsága is legyen. És épen ebben van művének az utókor szempontjából megszabódó örök becse mellett a másik, inkább a saját kora érdekeiben és uralkodó eszméiben határozódó jelentősége. A legtöbb előtte járó túlvilági látomásnak persze, épen fordítva, sokkal kisebb az utókorra is kiható értéke, legalább a művészi és az erkölcsi, mint akkor kivált az utóbbi lehetett, a mikor még megrázó valóságnak vették mindazt, a mit bennük a másvilág örömeiről és kínjairól a legfelcsigázottabb képzelem ki tudott gondolni. De azért nekünk, mai embereknek is, a kik a kritika hűtőjének kristálytiszta falán keresztül szemléljük a legkegyesebb és egyúttal a legkegyetlenebb fantázia e szüleményeit, mégis fölötte tanulságos e látomásokkal, mint a vallási élet egy hosszabb fejlődésmenetének emlékeivel foglalkoznunk. E fejlődés a beláthatatlan ősidők homályából indul ki, de legalább is harmadfél évezredes további útján már a világosabban feltetsző történelmi nyomok folytonos lánczolatát mutatja. Behatóbb elemzése és ennek alapján remélhető teljesebb megértése pedig annál szükségesebb, minél több okulást meríthet belőle az a tudomány, a mely a régmúlt idők szellemi életének egész mechanikáját a törvényszerű jelenségek oksági kapcsolatában igyekszik feltűntetni. Ennek a szó legtágabb értelmében vett műveltségtörténelemnek egyik legérdekesebb problémája azokat a szellemi állapotokat felderíteni, a melyeknek talaján az ilyenféle képzetek és azoknak mind nagyobb arányú rendszerei olyan hatalmas művekké nőhettek, a minő a *Divina Commedia*; mert az csak nem szenved kétséget, hogy a kö-

zépkor e legnagyobb költeményén nemcsak alkotójának inventiója és szerkesztő elméje a csodálatos, hanem az is méltán magára vonja figyelmünket, minő forrásokból ered annak századokon át felhalmozódott anyagkészlete.

Ebből a szempontból tartották már a múlt század negyvenes éveitől kezdve fontosnak az épületes irodalom ezen ágát Charles Labitte, Ozanam és Wright, újabban pedig az orosz Bationchkof,* hogy csak a nevezetesebbeket említsem, a kik e tárgygyal az összehasonlító és genetikus irodalomtörténeti módszer kalauzoló világa mellett foglalkoztak. Igen hasznavehető összeállítást adott továbbá a XII. század közepéig keletkezett túlvilági látomások irodalmáról Fritzsche.** A nála olvasható sorozatban kevés kivétellel megleljük mindazokat a visiókat is, a melyeknek közvetett vagy közvetetlen reflexei codexeinkbe is utat találtak. Ezek, a források időrendjében haladva, a következők:

1. A vámos Péter (P. telonarius) látomása Alamizsnás Szt. János († 616) Leontius püspöktől (590—668) való életrajzában (*Vitae Patrum*, Rosweydus-féle kiad. 178—205), melynek a *Legenda aurea*beli

* Charles Labitte, *La divine comédie avant Dante* (*Revue des deux mondes* 1842. sept.), utóbb a szerzőnek *Études littéraires* cz. könyvébe (I. 193—263) is felvéve. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle* (utóbb a *Bibliothèque hist., philos. et littéraire* III. évf. 1846 függelékében, *Recherches nouvelles sur les sources poétiques de la divine comédie* czímen). Thomas Wright, *St. Patricks Purgatory*, London 1844, mely a pokolról, tisztítóhelyről és menyországról szóló középkori legendáknak Dante költeményéhez való viszonyára is kiterjeszkedik. Bationchkof tanulmányáról olvasható a Romania XX. (1891.) kötetében 1, 513.

** *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts.* (*Romanische Forschungen* II. 1886. 247. s k. lk. és III. 1887. 337. s k. lk.)

kivonatán (27. fej.) alapszik a *Debreczeni-codex* (*Nyelvemléktár* XI. 96) előadása a Péter nevű zsugori vámosról. A vámos, a ki halála betegségében álmot látott, az Úr színe elébe vitetett; mikor jó cselekedeteit és bűneit fontra tették, bűneinek serpenyőjét lehúzta egyetlen, akarata ellen adott alamizsnája, az a kenyérdarab, melyet kő helyett az alamizsnát kérő szegényekre hajított. A látomás jó útra térítette s további életében jószívű adakozással iparkodott addigi fukarságát jóvátenni.*

2. Jozafát látomása a róla szóló legendában, melyet a semmivel sem igazolható hagyomány Damaszkuszi Szt. Jánosnak († 754 előtt) tulajdonít, a mely azonban valószínűleg a VII. század első feléből, tehát jóval az említett egyházatya előtti időből való, s mint már a múlt század hatvanas évei óta ismeretes, egy Buddháról szóló indiai iratnak, a *Lalitavisztárá*-nak, keresztény szellemű átdolgozásán alapszik. A távol keletről alighanem ó-perzsa és szír vagy arab közvetítéssel jutott el a palaestinai Sz. Száva kolostorig a szép legenda s innen legtöbb keleti és nyugati irodalomban elterjedt. Azonban az indiai alapszövetbe a görög feldolgozásban már sok későbbi keresztény járulék is került. Ezek sorából való Jozafát királyfi látomása is, mely az egész épületes elbeszélésnek a *Legenda aurea*ban lévő kivonatát (180. fej.) követő *Kazinczy-codex* 132. s köv. lapja (*Nyelvemléktár* VI. 216—233. l.) szerint körülbelül így hangzik:

Jozafát az ördögi kísértések ellen áhítatos imád-

* A magyar legenda szövegét s annak némely magyar és külföldi változatát l. a *Régi gyöngyök új foglalatban* czímű tanulmány I. részében. (E kötet 126 s k. lapjain.)

sággal vértezi magát s buzgó fohászkodása közben elcsendesedik. Álmában egy igen szép mezőre vitetik, a mely gyönyörű virágokkal ékes, s a hol a fáknak levelei a hűs szellő lengedezésére édes szózatot adnak. E fák gyümölcsei pedig látásra igen szépek és megkóstolásra édesek valának. Továbbá aranyból csinált és gyöngygyel ékesített székek állottak a mezőn, s lassan folyó szép vizek folydogáltak át rajta. Ismét egy szép városba kerül, a melynek színaranyból voltak a falai s csodálatos fényesség áradt ki belőle. Ott nagy édes éneklést hallott Jozafát, a milyent halandó embernek a füle még sohasem hallott vala. Ez a boldogoknak helye, mondák neki azok, a kik őt kísérték; ő pedig könyörgött nekik, hogy hagyják ott lakozni. De ezek azt felelték neki, hogy csak sok munka után juthat oda. Innen aztán egy sötét helyre viszik, a honnan «nagy dohosság származik vala ki, s im' ez mondaték neki: Ez a kárhozottaknak helyök».*

3. Sz. Furseus látomása. A 650 táján meghalt lagnyi apát egyik legrégibb életrajzából Beda Venerabilis, az angol egyház nagynevű történetírója és «az egész középkor tanítómestere» († 735) is elmondja e nevezetes visiót. (*Hist. eccles.* III. 19. fej.) A *Legenda aurea* 144. fejezetén alapszik annak kivonatos előadása a *Nádor-codex* 669—681. lapjain. (Toldy kiadása 86. s köv. lev., Budán 1857; újabb kiadása a *Nyelvemléktár* XV. kötetében 283—285. l.) E szerint «Forseus püspök», a ki erényekben fényeskedék, halálra kórulván, lelkét elbocsátá s két angyal

* L. az egész legendáról szóló irodalom rövid ismertetését a *Magyar Könyvtár* 436. füzetében.

kíséretében megy a másvilágra, egy harmadik pedig fényes karddal és fejér vérttel fegyverkezve járdal előtte. Ez védelmezi őt a reá támadó ördögök ellen, kik tüzes nyilakkal kezdenek rá lövöldözni s mindenféle vádakkal illetik őt. Az angyalok e vádak ellenében védelmükbe veszik a szent embert s hosszas vita támad, melyben az egyik fél mindig az Isten szigorú igazságosságára és a vádlott bűneire, a másik meg az Úr irgalmára és Furseus erényeire hivatkozik. Végül az ördögök egyike a jámbort egy uzsorástól vásárolt néminemű ruhának miatta igen megveré, úgy hogy e verésnek nyomai később is meglátszottak a szentnek testén. Ez igaztalanul szerzett jószágért bűnhödik ily sulyosan az egyébként erényekkel tűndöklő főpap, a kinek utóbb még a következőket mutatja az angyalok egyike. Tekintsd, úgymond, a világot! S lát egy sötétséges völgyet és benne négy tüzet, melyek a világot széles területen lángba borítják. Ezek: a hazugságnak, a kívánatosságnak, az engedetlenségnek és a kegyetlenségnek tüzei. Erre a tüzek mind egyesülnek és már-már megközelítik Furseust, de az angyal ismét oltalmába veszi őt, mondván: «Kit nem gerjesztettél, nem ég te benned, mert e tűz mindent ő mívelkedeti szerint kisért.» Ezután a szentnek lelke ismét visszatér testébe, holott rokonai már halottként siratták őt. Erre még egy ideig élt és utóbb jó cselekedetekben dicséretesen végezte be pályafutását.

4. Ugyancsak a *Nádor-codex*ben van a northumberlandi D r i c t h e l m u s l á t o m á s a. Csakhogy erre már kissé nehezebb ráismerni, mint az előzőkre s így a forrás felkutatása is valamivel bajosabb volt, minthogy a magyar átdolgozó, illetőleg alighanem már

a közvetetlen latin forrása is, elég szabadon bánt el a Beda Venerabilis *(Hist. eccles.* V. 12. fej.) szövegével. E látomás a *Nádor-codex*nek a pokol kínjairól szóló elmélkedésébe van beleszőve. (Toldy id. kiadásában a II. s köv. lev., a *Nyelvemléktár* XV. kötetében a 185. s k. l.; a codexben pedig a 82—88. l.) Ez a «bűnnek zsoldja» czímű fejezet egészében még ismeretlen eredetű, de közvetetlen forrásának kinyomozásánál talán útbaigazíthat bennünket annak legértékesebb részlete, az ép említett visió, a melyen kívül az elmélkedésben még egyéb helyeken is történik hivatkozás Bedára, de mellette jóval későbbi szerzőkre is, úgy, hogy az egész szerkesztmény, mint már Toldy is helyesen sejtette, a XIV. századnál semmi esetre sem régibb latin eredetin alapul. A Bedából vett látomás is csak kivonatos előadású és ott kapcsolódik be az egésznek szövedékébe, a hol a pokol felsorolt tizenkét kínja közül a harmadik, az elviselhetetlen hidegség, kerül szóba. Minthogy épen ennek előtte az örökké soha ki nem alvó tűzről volt szó, itt szükségesnek tartja a tractatus szerzője a látszólagos ellenmondást, illetőleg a kétféle kínnak egymással váltogatását, megmagyarázni. Ennek czéljából hivatkozik Beda említett fejezetére, de azt a pontosabb hely- és személynevek nélkül, valamint az idő téves megjelölésével s tetemesen megrövidítve adja elő, körülbelül ilyenformán:

Kisebb Constantinus császár idején egy vitéz meghalt s ennek utána ismét feltámadt. De oly igen megijedt a halála és feltámadása közötti időben meglátott pokol kínjaitól, hogy a világból remeteségbe vonult el s egy folyó mellett czellát épített magának, a melyben téli időn a kemenczét jól befűtötte s aztán ruhástól a

jeges vízbe mártotta magát; kiállott a nagy hidegre, a vizes ruhát magára hagyta fagyni, majd meg a nagy hőségre futott be a czellájába. Így cselekedte ezt únos-úntalan, s mikor e miatt némely szerzetes atyák feddni kezdték őt és el akarták az ilyen vezekléstől tiltani, azt mondta nekik: «Vajha ti láttátok volna és hallottátok volna azt, a mit én láttam és hallottam; netalántán ennél nagyobbat és többet tennétek ti, mint én teszek»! Erre megkérdezik őt, hogy mit látott, s ő elmondja, hogy mikor a testéből kiment a lelke, egy fényességes ember vitte őt napkelet felé egy igen nagy, széles, mélységes völgybe. Ennek az egyik oldala tele volt tűzzel, a másik meg nagy hidegséggel, havas fagygyal; és mind a két fele tömve volt kárhozott lelkekkel. Mikor ezeknek valamelyike megúnja vala szenvedni a tűznek égetését, akkor a másik oldalra, a nagy hidegségre ment és fordítva s így szűntelen újra meg újra váltogatják a szenvedéseiket. Ennek utána tovább vitte a fényes ember az elköltözött lelkét egy igen nagy, sürű sötétséges helyre és ott elenyészék előle. Ott aztán egy nagy szörnyűséges és mélységes vermet látott, a melyből számtalan tüzes golyóbisok lövöldöznek vala föl, továbbá tűzzel betelt emberek, mint megannyi szikrák szökdöstek föl és alá. A veremből undok bűz áradt ki és szörnyű jajveszékelés hallatszott ekképen: Jaj nekünk, hogy bűnnek adtuk volt magunkat, a miért örökké ezenképen gyötretünk! Erre ördögöket pillant meg, a kik el akarják őt ragadni és az égő verembe készülnek dobni; de ekkor megjelenik a fényességének angyala s eltiltja tőle az ördögöket, mondván, hogy a «nagy bíró» e léleknek testébe való visszatérését parancsolja, hogy penitencziát

tehessen és így az ilyenféle kínoktól magát megjobbított földi életével megőrizhesse . . .

Bedánál a látomás idejéül a 696. év, helyéül Northumberland, az Anglia és Skótország határán fekvő tartomány, közelebbről a Tweed folyó mellékén állott Mailros monostor környéke van megjelölve. Dricthelmus, a kinek kortársak, többi között a tudós Aldfrid király előtt többször ismételt szóbeli előadásán az angol egyháztanító elbeszélése alapszik, nála a tisztítóhely és a pokol kínjain kívül az üdvözültek mennyei örömeit is látja, de ezekről, a többi hasonló látomások, sőt Dante költeményéhez is hasonlón, sokkal kevésbbé színes és eleven képet tud festeni. Mint Jozafát és alább Tundal látomásában, itt is ragyogó fényben úszó, illatos virágokkal díszes mezőn tanyáznak azoknak lelkei, kik ugyan jámborul haltak meg, de még nem igazultak meg egészen arra, hogy az örök üdvösség teljében részesülhessenek. A virágos réten fehérbe öltözött csapatokba verődve járdalnak a boldogok, a belsőbb, a tulajdonképeni menyországból pedig csodaszép zengedezés hallatszik ki, de oda már nem juthat el Dricthelmus.

5. Beda nyomban e látomás után (*Hist. eccl.* V. 13. fej.) egy másikat mond el, melyben az effajta visiók egy nevezetes elemével, a jó és gonosz cselekedetek elkönyvelésével találkozunk. Valami hasonlót láttunk különben az imént is, a vámos Péter elbeszélésében, csakhogy ott a túlvilági kettős könyvvitel átvitt értelmű mérlege helyett valódi súlymérőről volt szó, melynek az egyik serpenyőjébe a bűnösnek jó, másikába pedig rossz cselekedeteit vetették. Coenred király idejében (705 táján), így szól az elbeszélés, a király-

nak egy jó vitéze, kit különben igen kedvelt, csak abban ellenkezett az urával, hogy ez hiába intette őt magábaszállásra, a levente mindig csak halogatta a megtérést. Történt, hogy súlyosan megbetegedett, s a fejedelem most még sürgetőbben beszélt a lelkére, hogy gyónjon meg idejében; de a lovag most is vonakodott, azzal biztatván magát, hogy majd felgyógyulása után fog megtérni, nehogy barátai azt vessék neki a szemére, hogy a haláltól való félelem bírta őt bűneinek megbánására. Baja mind válságosabbra fordul s mikor a király újból nógatja, hogy még mindig nem késő a megtérés, elmondja, mint látott az imént szobájába két szép ifjút, kik az ágya mellé telepedtek, az egyik a lábától, a másik a fejétől, s az egyikük egy szép, de kicsiny könyvet vett elő, a melyben apróra be voltak írva összes jó cselekedetei. De bizony nagyon csekély számúak voltak. Erre aztán az ördögök csapata rontott be, mások még kívülről ostromolták a házat, s az egyikük, a legfőbb valamennyi közül, egy rengeteg nagy könyvet tárt ki, a melybe fekete betűkkel fel volt jegyezve a vitéznek minden, még a gondolatbeli legkisebb bűne is. Az ördögök fejedelme erre ráförmedt a fehérbe öltözött szép ifjakra: Mit akartok itt? Hisz látjátok, hogy ennek a könyvnek a lapjai a mienkének vallják ezt a nyavalyást! S azok igazat is adtak neki és eltávozván tőle, átengedték őt sorsának. Kevéssel utóbb a szerencsétlen bűnös, immár megtérése felől kétségbe esvén, csakugyan gyónás és bűnbánat nélkül halt meg és elkárhozott.

Ehhez az elbeszéléshez lényeges vonásaiban fölötte hasonló, de lényegtelenekben elüt tőle az a «rettenetes példa», mely két codexünkben is megvan, még pedig

csupán helyesírási eltéréseket mutató párhuzamos szövegekben. Az egyik a kis *Bod-codex* 27—31. lapjain (*Nyelvemléktár* II. 395. l.), a másik pedig a *Lobkowitz-codex* 324—331. lapjain (u. o. XIV. 110. l.) olvasható. Csakhogy itt az előbbi félelem nélküli, de épen nem gáncs híján lévő vitézből már utonálló s gazdagokat, szegényeket és özvegyeket fosztogató nemesember lett. A térítést nem a király, hanem egy pusztában lakó jámbor remete kísérli meg újra és újra hiában. A látomás sem egészen úgy van elmondva, mint Bedánál, hanem az ördög már eleve megfojtja a bűnöst, mikor halála előtt már gyónni szeretne, de most már késő a bánata, mert az ördög megelőzi a hozzá siető remetét. Erre a remete buzgón imádkozik (mind a két codex azt mondja, hogy «mind zellel» !) az összes jelenlévőkkel egyetemben, hogy az Isten mutassa meg nekik, mint van és hová megyen a gonosz embernek lelke.

A látomás további lefolyása nagyjában egyező az előbbivel, csak sokkal részletezőbb és az előadás annyiban zavaros, hogy minden átmenet nélkül egyszerre a bűnös és az ő őrangyala, majd pedig ugyanő és az ördögök fejedelme (itt Luciper nevű) közötti párbeszédre válik a remete visiója. Megrázó erejű a kárhozott lélek átkozódása és ennek utána Krisztusnak keresztfán függő alakjában való megjelenése, valamint a keserű vádak, melyekkel a Megváltó a megtérését halogató bűnöst illeti. Itt kétségtelen más forrás is elegyedett a sokkal egyszerűbb és logikusabb menetű Beda-féle elbeszéléshez, és ezt a forrást gyanítjuk is a vele körülbelül egykorú (a VII. évszáz végéről való) *Visio Baronti*-ban, mely az *Acta Sanctorum*, a Bollandisták nagy

gyűjteménye márczius 25-éről szóló részében (Mart. III. köt. 569—574. l.) van kiadva.

Ez utóbbi látomással még több vonásban egyezik egy másik az *Érdy-codex*ben (445. s k. lk., *Nyelvemléktár* V. 158. l.), a hol a Sz. Péter vasa szakadatának ünnepéről szóló beszédbe példaként van igen rövid előadással beszőve, s közvetetlenül a *Legenda aurea* 110. fejezetén alapul. Ez a hasonló történeteknek egy egész népes csoportjával abba a visio-körbe csap át, a melynek az a jellemző vonása, hogy benne a másvilágra került bűnöst az ördögök megütlegelik, védőszentje vagy szentjei pedig a további súlyosabb bántalmak és a végső elkárhozás elől megoltalmazzák. Patronájaként több idetartozó legendában a Boldogságos Szűz lép fel, s ilyenkor a visio a Mária-legendák sokkal tágabb körével is érintkezik. Minthogy a fentemlített látomásnak a *Visio Baronti*val vagy annak későbbi származékaival való egyenes, avagy csak közvetett összefüggése még több irányban tisztázandó, ezúttal csak annak a kiemelésére szorítkozom, hogy az *Érdy-codex* kivonatos előadásában is megvan az a bizarr vonás, a mely a gyanítható legrégibb forrást annyira jellemzi, t. i. hogy Sz. Péter apostol itt is a kulcsával riasztja el a szegény bűnöstől az őt vádoló ördögöket, ép úgy, a mint az eredetiben még drasztikusabban a kulcsaival üti-veri őket.

6. Összehasonlító irodalomtörténeti szempontból az eddigieknél sokkal érdekesebb a *Nádor-codex* 312—342. lapjain (Toldy kiadásában 41—45. lev.) meglévő *Visio Philiberti* v. *Fulberti.* Erről röviden már megemlékezett néhány év előtt Szilády Áron, régi irodalmunk legalaposabb ismerője és középkori irodalmunk for-

rásainak kutatásában valamennyiünknek nagyérdemű mesterünk, a kik e téren az ő nyomain haladunk. Akadémiánkban olvasott amaz értekezése azonban, a melyben a középkor e legelterjedtebb költeményeinek egyikével, más rokon természetű tárgyakkal kapcsolatban foglalkozott, még mindig nem jelent meg, és így nem ítélhetem meg, hogy a *Nádor-codex* illető részletének közvetetlen forrását illetőleg minő eredményhez jutott. Addig is, míg e fontos tanulmánynak minél előbb kívánatos megjelenése e részben fel nem világosít bennünket, kénytelen vagyok a magam, még nem minden irányban teljes sikerű kutatásairól beszámolni.

Visio Philiberti, vagy szokottabb czímén a L é l e k é s a T e s t v i t á j a *(Disputatio* v. *Conflictus Corporis et Animæ)*, a *Nádor-codex*ben egy másik, a középkorban szintén nagyon elterjedt latin versezetnek a prózafordításával van egybe szerkesztve. Ez a versezet a *Visio Philiberti* több kéziratában szintén annak kíséretében jelenik meg már latinul is, de rendesen követi azt,* holott a *Nádor-codex*ben megelőzi. Ugyanígy a Clemens Blume kiadásában megjelenő *Pia Dictamina* VI. sorozata 265. l. említett gráczi kéziratban (*Analecta hymnica medii ævi* XXXIII. Leipzig, 1899), valamint abban a drezdaiban, melyet néhány évvel ezelőtt magam vetettem egybe magyar szövegünkkel. Ennek latin eredetije kissé eltérő lehetett mindazoktól, a melyek mind a két költemény eddigi kiadásaiban, sőt az említett, még kiadatlan drezdai kéziratban

* Igy az Edélestand du Méril kiadásában, *Poésies populaires latines ant. au XII. siècle*, Paris, 1843, 229. l.

is olvashatók. Az eltérés azonban mindössze egy-két sorra vonatkozik. Maga a Visio előadása a magyarban is akként folyik, a mint annak menete az összes kiadott és ismert kiadatlan változatok elég nagy számából helyreállítható. A XII. század óta nagyon megrongálódott szöveg e helyreállításában a magyar fordítás is némi segítségünkre lehet itt-ott, a mennyiben egy-két helynek kétes olvasását a magyar szöveg dönti el legalább olyanformán, hogy ennek alapján annyi megállapítható, mi volt a magyar fordító latin eredetijében. És ebben van az ilyen középkori magyar emlékeknek a mi saját irodalmunk szűkebb köréné1 néha jóval tágabbra is kiterjedő fontossága.

7. A középkor későbbi századainak már kialakultabb túlvilági látomásai főkép a Sz. Patrick purgatoriumát szeretik színterüknek választani. Ennek igen tág irodalmi körébe vezet bennünket a *Példák könyvének* 13—14. lapján lévő kis elbeszélés «egy fráterről, ki gyakorta *mevet* (vagyis nevet) vala», s ezért a csekély bűneért keservesen megbűnhődött a másvilágon. A közvetetlen forrás ugyan itt a Discipulus (Herolt János német dömés a XV. század első felében) *Promptuarium exemplorum* czímű nagy gyűjteménye (*R.* 15), de ide majdnem szóról-szóra a St. Patrick tisztítóhelyéről szóló hosszabb elbeszélésnek, az Owein (Oenus) irországi lovag e félelmes helyen való vándorlásának függelékéből (XXIII. cz.) van átvéve. Ezt két változatában közli Mall Eduárd a *Romanische Forschungen* VI. kötete 141—197. lapjain. A Discipulus előadása és a régibb forrás között csak az a nevezetes eltérés, hogy az utóbbiban a jámbor szerzetesnek másvilági megveretése semmivel sincs meg-

okolva, ha csak azzal nem, hogy az ördögök az ő jámborságát irígyelték; míg ellenben a Discipulusnál és így a mi magyar szövegünkben is egészen jól összefügg a bűntetés oka, a gyakori nevetgélés, az elbeszélés végén belőle leszűrt intelemmel és tanulsággal.

8. Elérkeztünk végre a középkor túlvilági látomásainak e sorában ahhoz, a mely összes elődeit magasan túlszárnyalja művészi értékére nézve, s mikor a többiben elszórtan jelentkező motivumok átgondolt csoportosításával és kiélezett fokozásával valamennyit mintegy összefoglalja, egyúttal annyiban is kiváló figyelmet érdemel, a mennyiben gyaníthatólag nagy hatással volt Dante hasonló tárgyú költeményére. Valóban a *Divina Commedia* költőjének csak a lángelme ihletével kellett az ókor ilyenféle termékeihez a középkor e legnagyobb szabású visiójának elemeit hozzáadnia, s összetételük arányait a maga fönséges képzelmével nagyobb szabású méretekbe átvinnie, hogy mindebbe még a saját egyénisége dús tartalmát beléöntve, megalkossa azt a páratlan remeket, a melynek embryóját meglelhetjük T u n d a l l o v a g l á t o m á s á b a n. E visiónak a középkori latin irodalomban való nagy elterjedését már az is eléggé bizonyítja, hogy Wagner Albrechttől újabban kritikai pontossággal kiadott szövege 54 kéziraton alapszik.* A könyvnyomtatás feltalálását kevéssel követő időben (1475 táján) pedig már több hely- és évnélküli nyomtatványban is forgalomban volt, 1496-ban aztán Jacobus de Clusa *Tractatus de apparitionibus* cz. munkája

* *Visio Tnugdali.* Lateinisch u. altdeutsch. Herausgegeben von *Albrecht Wagner.* Erlangen, A. Deichert, 1882.

(Köln) is gondoskodott a terjesztéséről. A XIII. század óta minden nevezetesebb középkori világkrónikás, encyklopædia- vagy történetíró (így Albericus Trium Fontium, Beauvaisi Vincze, Erfurti Henrik és Corner) megemlékezik róla vagy kivonatosan közli a tartalmát is munkájában. (Legrégibb említéseinek egyike a XII. századból való *Annales Pragenses* 1149-hez szóló rövid feljegyzése: *Tungdalus visionem vidit.* Mon. Germ. Hist. Scriptores III, 120.) Latin forrásából csakhamar eljutott aztán a legtöbb nyugateurópai nyelvbe is, és részint prózai, részint verses (köztük egy latin is), részben önálló, részben más összefüggésbe szőtt előadásban gyönyörködtette és borzongatta századokon át német, hollandi, angol, svéd, izlandi, spanyol, katalán, provencei, franczia és olasz nyelvű olvasóit.

A látomás szerzőjéül, illetőleg Tundal (v. helyesebben Tnugdal) elbeszélésének feljegyzőjeül, valami Márk nevű barát mondja magát, ki azt egy apáczakolostor főnöknője kértére írta meg, a mint szerényen mentegetődzik, esetlen tollal és fogyatékos latinsággal. De ez a szerénykedés legfölebb az előszó csakugyan kissé nehézkes előadásával szemben állhat meg, mert az elbeszélés menete eléggé folyékony, élénk, színes és nem is épen rossz latinságú, ha középkori mértékkel ítéljük meg. A kolostor helyét és az apátnő nevét, a kinek számára a mű készült, a latin eredetinek egy még a XII. század végéről való német verses feldolgozásából, az Alber-féléből tudjuk meg, melyet Wagner szintén kiadott a latin eredeti kíséretében, annak egy latin verses és egy alnémet, szintén versekben (1160 táján) írt származékával együtt. Wagner fejtegetései alapján valószínű, hogy az a Gisella nevű

apátnő, kit az Alber-féle német versezet bevezetése említ, s a ki a regensburgi apáczakolostor élén állott, csakugyan azonos a latin eredetinek előszavában csupán G. betűvel jelzett főnöknővel. A tudós kiadó elfogadható következtetései szerint a latin eredeti az 1150 és 1160 közötti évtizedből való lehet, de semmiesetre sem régibb 1148-nál, mert ebbe az évbe teszi Marcus a lovag látomását. A kéziratok ugyan és így a belőlük származó előadások is többnyire 1149-et mondanak, de ez, mint Wagner kimutatja, egy az elbeszélésből magából könnyen helyreigazítható chronologiai tévedés.

Lássuk már most rövid kivonatban a nevezetes mű tartalmát.

Az első fejezet Irland fekvésének rövid ismertetése után, mely részben Bedának az angol egyház történetéről írt munkáját követi (*Hist. eccl.* I. fej. vége), elmondja Tnugdalusról, hogy előkelő származású nemes ifjú volt, ki szép külsővel megáldva, az udvari erkölcsökben és szokásokban nevelkedett; vitézségével és lovagi erényeivel, kellemes modorával és nyájas vídámságával mindenek kedvét meg tudta nyerni, csak a saját lelki üdvösségével nem törődött kellőképen és nagyon elbízta magát testi erejében és szépségében. Az Úr templomát hosszabb időn át kerülte, a szegényeknek nem adott alamizsnát, sőt látni sem akarta őket. E helyett inkább a hegedősök és bohóczok, trufátorok és egyéb pakocsások léha népsége között szórta szét pazar bőkezűséggel a vagyonát. Ezt a lovagot az Isten a következő szörnyű leczkével térítette jobb életre.

Egy ízben valami barátjához tért be, kitől három

neki eladott lónak az árát akarta behajtani. Miután három napi ott mulatás után a pénzét sürgetőn követelte tőle, s az nem tudott neki fizetni, nagy haragra lobbant s távozni akart, de a gazda kérlelésére mégis ott maradt, hogy vele még egy ebédét megoszsza. A mint az asztalhoz ülnek, hirtelen megmeredt a karja, s csak annyit tudott mondani a barátja feleségének, hogy őrizze meg a csatabárdját, a melyet az imént letett volt, mert ő érzi, hogy meg kell halnia.

Azzal csakugyan élettelenül esett össze s így maradt a szerdai napnak mintegy tizedik órájától egészen a szombatinak ugyanazon órájáig, csak a bal melle táján lehetett még némi kis meleget érezni, a miért is nem temették el mindjárt, hanem várták a továbbiakat. Harmadnapra az őt már mégis csak temetni készülő papság és összegyűlt nép jelenlétében hirtelen magához tért, gyóntatót kért s megáldozott, ezután pedig nagy hálaadások közt kezdé Istent dicsérni és a következőket mondotta el a túlvilágon látottakról.

A 2. fejezet lelkének testéből való kimenetelét írja le, s aztán az őt kalauzoló angyalról szól a 3. A 4-től a 10. fejezetig a hét fő bűn sorában az ezekben elhaltak bűnhődéseinek leírása jő, nagy változatossággal, melyeket mind át kell neki is szenvednie vándorlása közben. Majd azoknak bűntetésére tér át az elbeszélés a 11. fejezetben, a kik többrendbeli súlyos bűnt halmoztak egymásra. A 12. fejezet a pokol alsóbb részébe való leszállást, a 13. ezt a mélyebb poklot s a 14. ennek fenekén a sátánt, név szerint Lucifert, «a sötétség fejedelmét», ismerteti hatalmas, megrázó képben, mely méltó elődje Dante és Milton borzalmas

fenségű rajzainak. A 15. fejezetben a kevésbbé súlyos bűnökben elhaltak lelkeinek egyhébb szenvedései vannak leírva; majd a 16-ban a nem valami kiváló érdemű üdvözültek örömei következnek és így mindig fölebb haladó fokozatokban a mind nagyobb szentségűekéi, köztük egyes, régebben vagy kevéssel előbb elhalt jeles irországi királyok és szentéletű egyházi férfiak, így Donach és Conchoher (17. fej.), majd Cormach király (18. fej.), alább pedig Sz. Ruadan hitvalló (24. fej.), Sz. Patrick és Malachias meg Nehemias püspökök név szerinti említésével. A 26. fejezet mondja el Tnugdal lelkének testébe való visszatérését, a melylyel véget is ér a középkor e legművészibb szerkesztésü látomása mindazok között, melyeket e rövid áttekintés során magunk előtt elvonulni láttunk.

A magyar töredék a huszonhat fejezetre tagolt elbeszélésnek csupán egy, a 10-ik fejezetét mondja el a *Sándor-codex* 37—39. lapján (*Nyelvemléktár* II. 236. s k. lk.). E fejezet czíme a latinban: *De pena sub habitu et ordine religionis fornicantium vel quacunque conditione immoderate se coinquinantium.* Ezt az alábbi megjegyzéssel egybeszerkeszti a *Sándor-codex* átdolgozója: *Ista est enim* (scil. poena) *monachorum, canonicorum, sanctimonialium ceterorumque ecclesiasticorum ordinum, qui sive per tonsuram sive per habitum deo mentiri noscuntur,* midőn a következő czímet adja az egész látomás talán legborzalmasabb bizarrságú fejezetének: «Barátoknak, kanonokoknak, apáczáknak és egyéb egyházi emböröknek, kik csak fejök megnyíretésével és ruha viselésökkel esmértetnek istennek hazudni; kik ő testöket meg nem tartóztatták tisztátalan dolgoktul; kik ondok bujaságval magokat för-

tőztették. elyen ként szenvednek pokolban». (Mai helyesírás szerint, valamint az alábbi idézet is.) Az elbeszélés után pedig a fordítónak ez a megjegyzése olvasható, mely röviden összegezi az egész látomás tartalmát és megjelöli a forrását is: «Ez írást én találtam egy könyvben, Uronk születése után ezörszáz negyvenkilencz esztendőben mikort írnának, Hiberniában volt egy Tundalus nevű embör, kiben istennek semmi jó nem volt. Ez hertelen megbetegöle és ördögöknek látásátul igön megijede. De az ő angyala melléje álla és őtet megbátorétá, hogy ne félne, és véle elhívá és megmondá neki, hogy jól eszében vennéje, az miket látna, mert esmég az testben volna térendő. És mikor megmutatta volna néki minemő kénjok volna az gyelkosoknak, az hamis hitőknek, az kevélyöknek, az fösvényöknek, oszton úgy mutatá meg minemő kénjok volna az testi bőnnel élő egyházi emböröknek, stb.»

A fordító elég híven követi az eredetit, csak egy helyütt botlik, mikor az *aculeos* szót, alighanem az eredetinek másolati hibája vagy téves olvasása következtében, *oculus*nak nézte s így *szömök*kel fordítja, a minek az illető hely összefüggésében semmi értelme sincsen. A *Nyelvtörténeti Szótár* persze ezt a helyet is felsorolja a *szëm* szó 1. jelentése alatt, a mit aligha tenne, ha e szavak latin eredetije a szerkesztők előtt lett volna. (V. ö. még a *horog* szót is, a hol e hely még hozzá önkényesen meg is van változtatva.) Ismét egy példája annak, mennyire megbizhatatlan nyelvemlékeink legnagyobb részének olvasása és értelmezése, különösen pedig szótári czélokra való felhasználása mindaddig, a míg az illető szöveg latin eredetije azt meg nem világosítja.

De a *Sándor-codex* töredékének jellemző záradékából még egy ennél érdekesebb, legalább irodalomtörténeti szempontból becsesebb következtetést is vonhatunk le. Legalább is valószínű e megjegyzésből, hogy a kiválasztott fejezet fordítója előtt az egész *Visio Tnugdali* teljes szövege lehetett. Tartalmának az az összegezése ugyanis, mely e fejezetet követi, bár csak velős rövidséggel, de az egész elbeszélés minden lényegesebb részét felölelőleg mondja el a látomás előzményeivel együtt annak főbb részeit és záradékát, a túlvilágon járt léleknek testébe visszatérését is. Kétségtelen tehát, hogy hazánkba is elég korán eljutott a Sz. Patrick purgatoriumával együtt ennek a másik legnépszerűbb középkori visiónak a híre is. Amannak tudvalevőleg a Zsigmond korába érő hagyomány szerint Tar Lőrincz volt a legnevezetesb magyar látogatója, de az ő nyomain járva más magyar zarándokok is látták az épületes borzalmait. Emennek meg legalább egy nevezetes töredékét őrizte meg számunkra a XVI. század első negyedéből, mindenesetre a mohácsi vész előtti időből való kézirat, melynek a kis *Sándor-codex* valaha a befejező része volt. Benne sajátságos véletlen folytán a korábbi középkor latin költészetének egy nevezetesebb emléke, Hrotsuitha *Dulcitiusa*, közel szomszédja lett a Tundal látomásából kiszemelt fejezetnek. Érdekes tanújele mind a kettő annak, hogy a többnyire apáczák és laikusok számára dolgozó kolostori irodalmunk a középkor egyetemes irodalmának az értékesebb, vagy legalább a színesebb és regényesebb részéből is ültetett át egy-egy maradandóbb becsű terméket. Köztük nem egy olyat is, a mely általánosabb műveltség- és művészettörténeti

szempontból is tanulságos körutazásra szolgálhat alkalmul és kiindulópontul. Így ez a látomás is, melylyel a hasonlók jellemzőbb sorának méltó betetőzéseképen kissé behatóbban foglalkoztunk, mivel belőle nemcsak a Dante hatalmas költeményéhez, hanem a pisai *Campo Santo* falfestményeihez is átnyúlnak az eszmeszálak.

RÉGI GYÖNGYÖK ÚJ FOGLALATBAN.

I.

A rosszkedvű adakozó.

«A jókedvű adakozót szereti az Isten.» (II. Kor. 9, 7.) De hogy néha a kedve ellenére adakozónak is megkegyelmez végtelen irgalmával, azt egy mély értelmű legenda példázza igen szépen.

Anatole France egy elbeszélése, mely a minap magyar fordításban is megjelent (*Pesti Hirlap*, 1900 márcz. 29. *Fekete kenyerek* czím alatt), egy 1507 táján Firenzében élt bankárról regéli el, hogy fölös kincseiből templomokat diszített, kórházat alapított; de mindezt csak azért, hogy gazdagságát fitogtassa: ellenben a szegények iránt szívtelen volt. Nagy vagyonát sem egészen igaz úton szerezte.

«Mikor egy téli estén a szokottnál később tért haza, palotájának a kapuja előtt egy csapat félig meztelen koldus vette körül, a kik kezeiket nyujtották feléje.

Goromba szavakkal el akarta őket riasztani. De az éhség oly erőszakosakká és szemtelenekké tette őket, mint a farkasok. Körülfogták s kérő, de nyers hangon kenyeret követeltek tőle. Már lehajolt, hogy követ vegyen föl s közéjük dobja, mikor látta, hogy jön

egyik szolgája, fején egy kosár fekete kenyérrel, mely az istállóban, konyhában és kertben foglalatoskodó cselédeinek volt szánva.

Odaintette a szolgát s két kezével a kosárba markolva a kenyeret a szegények közé szórta. Azután bement a házába és elaludt. Álmában megütötte a guta, s oly gyorsan halt meg, hogy azt hitte, még az ágyában van, mikor már bepillantott az ‚örök világosság' hazájába. Legelőször szent Mihályt látta meg, a ki ragyogott a testéből kiáradó fényben. Az arkangyal azzal foglalatoskodott, hogy mérlegének a serpenyőit töltögette.

Mikor látta Nicolo Nerli, hogy a lebillenő serpenyőben azok az ékszerek vannak, melyeket az özvegyektől zálogként elharácsolt, s az a sok tallér, a melyet jogtalanul szerzett, továbbá azok a fényes aranyak, a melyekhez csalás és uzsora útján jutott, észrevette, hogy az ő véget ért életét mérlegelte szent Mihály. Nicolo Nerli nyugtalankodni kezdett.

— Szent Mihály arkangyal — szólt a bankár — ha az egyik serpenyőbe azt a vagyont teszed, a melyet életemben szereztem, úgy kérlek, tedd a másik serpenyőbe azokat a kegyes alapítványokat, a melyekkel jámborságomat oly fényesen bebizonyítottam. Ne feledkezzél meg se a Santa Maria Novella dómjáról, melynek harmadrészét én építtettem, se a város falain kívül levő kórházról, a melyet egészen a saját vagyonomból építtettem.

— Ne aggódjál — válaszolt az arkangyal — nem feledkezem meg semmiről.

S fényességtől ragyogó kezeivel a könnyebb serpenyőbe tette a Santa Maria Novella dómját s a kórhá-

zat is czifra festett falaival, de a serpenyő csak nem billent le.

A bankár nagyon nyugtalankodott.

— Szent Mihály arkangyal — kezdte újból a bankár — kérlek, kutass csak tovább. Tedd a serpenyődbe a San Giovanni szenteltvíztartóját s a Sant Andrea szószékét, melyen Krisztus Urunk keresztelése ki van faragva életnagyságban.

Az arkangyal a szószéket és a szenteltvíztartót is a dómhoz és kórházhoz tette, de ez se billentette le a mérleget. Nicolo Nerli érezte, hogy hideg veríték borítja el a homlokát.

— Oh szent arkangyal — szólt a bankár — bizonyos vagy benne, hogy nem hamis ez a mérleg?

Szent Mihály mosolyogva válaszolta, hogy ez a mérleg a párizsi zálogosok és veneziai pénzváltók mérlegének a mintájára készült ugyan, de azért mégis kitűnő és igazságos mérleg.

— Hogyan! — sóhajtott Nicolo Nerli s nagyon elsápadt — ez a dóm, ez a szószék, ez a szenteltvíztartó s ez a kórház összes ágyaival nem nehezebb, mint egy szalmaszál vagy tollpihe?

— Látod, Nicolo Nerli — szólt az arkangyal — gonosz tetteidnek a súlya jó cselekedeteidnek a súlyát jóval fölülmúlja.

— Így hát a pokolba jutok — gondolta a firenzei; a fogai vaczogtak a félelemtől.

— Csak türelem, Nicolo — szólt a mennyei mérleg kezelője — csak türelem, még nem készültünk el a munkával. Ezt még a mérlegre teszszük.

És szent Mihály a jó cselekedetek serpenyőjébe tette azokat a fekete kenyereket, melyeket az előtte

levő este a szegények közé dobott. A serpenyő hirtelen lebillent, a másik meg fölemelkedett, úgy, hogy a két serpenyő egyenlő magasságban volt. A mérleg egyik karja sem emelkedett föl s a nyelve nem billent se jobbra, se balra.

A bankár alig hitt a szemeinek. Az arkangyal így szólt:

— Látod, Nicolo Nerli, nem való vagy se a pokolba, se a mennyországba. Menj vissza Firenzébe és szaporítsd azoknak a kenyereknek a számát, a melyeket a nélkül, hogy valaki látta volna, saját kezeiddel szétosztottál, s akkor meg vagy mentve. Mert nem csak a vétkeit megbánó bűnös előtt nyílik meg az örök boldogság kapúja. Az Isten irgalma határtalan és kiterjedhet még egy gazdag emberre is. Legyél te ez a gazdag ember! Növeld a kenyerek számát, mert, láttad, hogy mekkora súlyuk van az én mérlegemen. És most menj békével.

Nicolo Nerli fölébredt az ágyában. Elhatározta, hogy követni fogja az arkangyal tanácsát s szaporítja a szegények kenyerét, hogy bejuthasson a mennyeknek országába.

És az alatt a három év alatt, a míg még e földön élt, jószívű volt a szegények iránt és sok alamizsnát osztott szét közöttük».

Ennek a szépen kiszínezett elbeszélésnek a magva már több mint másfél századdal ezelőtt megjelent magyar nyelven. Ezzel korántsem akarom a plágium bélyegét sütni a jeles franczia elbeszélőre. Hiszen ezek az örökéletű és örökbecsű tárgyak az alakító művészet közkincsei és sokszor csak a földolgozás művészete teszi őket igazán remek dolgokká.

De minket magyarokat mégis érdekelhet, hogy — ha szerényebb köntösben is, mint az, a melyet a franczia elbeszélő-művészet ma élő legnagyobb mestere adott e bájos legendára, — maga ez a kedves szülötte a szent hajdankor vallásos költészetének már jó régen honossá lett hazánkban.

Taxonyi János, a derék jezsuita páter, a kit meg nem érdemelt feledség homálya borít, egy rendkívül dús és változatos tartalmú erkölcsi példatárat adott ki 1740. és 1743-ban, *Az emberek erkölcseinek és az Isten igazságának tükörei* czím alatt. Könyvében számos érdekesnél-érdekesebb történet között az alábbi is olvasható (II. 437.). S benne megvan az Anatole France legendájának a veleje, a melyet Taxonyi bizonynyal ugyanonnan merített, a honnét a régi könyvekben ritka jártasságú franczia író vehette.

Taxonyinál a rövid kivonatban előadott jámbor história így szól:

«Elég gonosz életű vala Telonarius Péter; mindazonáltal használt néki az a darab kenyér, a melyet egykor adott vala egy kolduló szegénynek; noha azt nem jó akaratból, hanem haraggal és tűrhetetlenséggel adta vala néki. Mert midőn nemsokára ezután az Istennek Törvényszéke eleibe állíttatott vólna és mind jó, mind gonosz tselekedeti mérőserpenyűbe vettetvén, a bűnei sokkal többet nyomtak vólna jó tselekedetinél, nagyon megijedett vala szegény, és tsak azt várta vala, mikor mondgya ki ellene az igaz Biró a kárhozatnak szententziáját. Azomba egy kéz azt a darab kenyeret, mellyet morogva adott vala a szegénynek, a jó tselekedeti serpenyűjébe veté; és azonnal a két serpenyű egyaránt kezde nyomni.»

Nem itt a helye annak, hogy e mély értelmű szép legenda családfáját egész a gyökeréig visszafelé kövessük. Legyen elég róla ezúttal csak annyit megjegyezni, hogy már a *Legenda aurea*ban is benne van elég részletesen, az Alamizsnás szent Jánosról szóló 27. fejezetben. Ide pedig a még sokkal régibb *Vitae Patrum*ból került. (Rosweydus-féle kiad. 189. l.) Tehát jóval korábbi keletű annál az időnél, a melybe A. France helyezi.

Taxonyi a Telonariust elég különösen tulajdonnévnek teszi meg, holott az eredetiben az illetőnek csak Péter a neve, a ki mestersége szerint *telon(e)arius*, vagyis vámos, a mi az evangélium tanúsága szerint valaha ép oly rosszhírű mesterség volt, mint a bankárság.

A. France talán azért választotta az utóbbit, hogy a legendát ezzel is közelebb hozza a mi korunkhoz. De azt már nem tette egészen jól, hogy a helyszínét és az idejét is vajmi önkényesen megváltoztatta. Igy aztán az a furcsaság került ki a dologból, hogy körülbelül akkortájt (1507) szerepelteti a maga rosszkedvű adakozóját, a mikor a legenda már világszerte ismert volt. De ismert különösen nálunk, a hol Alamizsnás szent János kiváló tiszteletben állott; főleg azóta, hogy ereklyéi Mátyás király alatt Budára kerültek. (A mohácsi vész óta Pozsonyban vannak.)

A szent ereklyéinek Budára szállítása adott alkalmat Mátyás király kortársának, a jeles Temesvári Pelbártnak arra, hogy a szentek ünnepeiről szóló prédikáczióinak függelékébe a 605 körül élt konstantinápolyi patriárka legendáját fölvegye. De nem innen, hanem egyenesen a *Legenda aurea*ból került a *Deb-*

*reczeni-codex*bě' (160. l.), a mely a XVI. század elejéről való. Tehát már jóval a föntemlített Taxonyi rövid kivonata előtt is olvashatták, legalább az épületes könyvek forgatói, magyar nyelven e szép legendát. Csakhogy nem olyan csillogó, színes prózában, mint a milyen az A. France földolgozása, a melyen viszont nem árad el az eredeti szerkezet jótékony melege és naiv bensősége.

A *Debreczeni-códex* híven követi a *Legenda aurea* előadását, a mely jóval körülményesebb, mint Taxonyi kivonata, s ebben már benne vannak az A. France elbeszélésének majdnem összes hatásos részletei. Úgy, hogy a franczia író a maga ragyogó stílusán kívül alig adott egyebet s a mit ezen túl hozzáadott, az jobbára fölösleges adalék a magában is kiváló leleményű példázathoz.

Hogy olvasóinkat erről meggyőzzük, álljon itt — csupán annyi változtatással, hogy mai helyesírásra ültetjük át — a *Debreczeni-codex*ben tükröződő *Legenda aurea* szövege (*Nyelvemléktár* XI. 96.):

«Egyszer a szegényök, kiülvén a napra, kezdének az alamizsnás emberökről szóllania, s a jókról jót mondnak vala, a gonoszokról pedig gonoszt. Vala egy Pétör nevű vámos, ki igen gazdag és hatalmas vala, de igen irgalmatlan a szegényökhöz, mert az ő házához menő szegényöket nagy haraggal elűzi vala ugyan üresön. S mikoron senki nem lelettetött volna a szegényök közzül, kinek alamizsnát adott volna, monda az egyik: Mit adtok énneköm? Én ez mai napon őtőle alamizsnát veszök. S megszerződvén velök, el házához mene vámos Pétörnek, s ott kezde állani. Azonközbe hazajövén Pétör úr, alamizsnát kezde tőle kérnie.

S mikoron követ nem lelt volna, kivel a szegényt meghagyitanája, utánna viszön vala szolgája egy kosár köles-kenyeret, s egyiket hozzája hagyítá. S amaz felragadván, társihoz futa vele s megmondá, hogy önnön kezéből vette volna az egy köles-kenyeret.

Két napnak utánna halálra kórúla vámos Pétör és viteték az Uristennek ítéletire. S láta néminemű szerecsenöket, s tehát egy mérték vagyon kezökben, s az ő tett gonoszságit mind belerakják egyfelől; s másfelől láta szomorú kedvvel néminemű szép fejér emböröket állania, miért a mértéknek felében semmit nem tehetnek vala. S monda egyik ő közzülök: Bizony semmije nincsen több ez embörnek, kit ide tehetnénk, hanem csak az egy köles-kenyér, melyet az Urunk Krisztusnak szeretetiért két nappal ennekelőtte akaratja nékül ada. Kit mikoron a mértékben tettek volna, egyaránt kezde a bűnökkel nyomnia. S mondának a szent angyalok e Pétör úrnak: Tégy többet valamit ez köles-kenyérhöz, mert majd elvisznek a szerecsenök!

S felocsúdván s megszabadúlván, mondja vala gyakorta: Ha ez egy köles-kenyér, kit akaratom nélkül hagyíték a szegényhöz, ennyit használa, s vajjon mennyit használ, a ki mindön marháját szegényöknek osztogatja Uristenért jókedvvel?...»

Az eredetiben a legenda tovább folyik, s benne a megtért vámos az irgalmasság több példás cselekedete után hazájából elbújdosik és a Szentföldön szolgasorban él, a hol honfitársai ráakadnak; de hogy önsanyargató életmódjától el ne vonhassák, a mint észreveszi, hogy fölismerték, megfutamodik. E közben Isten csodát tétet általa s így nyilatkoztatja ki a megtért bűnösnek szentségét.

II.

A látszat csal.

Már jóval szabadabban, mint Anatole France, bánt el az elbeszélő művészet egy másik mestere, a német KELLER GOTTFRIED* egy szintén a *Legenda aurea*ból, még pedig ugyancsak Alamizsnás szent János életéből vett fejezettel.

Mindjárt a vámos Péter története után következik a méltán «arany» jelzővel kitűntetett dús legendatárban a látszatra czéda, de valójában szentéletű *Vitalis* szerzetesé, kinek viselkedése egész Alexandriát megbotránkoztatja. Csak a szent pátriárka nem ád hitelt a szállongó hírnek, s mikor a térítő barát halála után annak jámbor élete kiderül, a megbotránkozottak is belátják, hogy a látszat szerint ítélve, nagyon igazságtalanok voltak.

Ez a történet azonban sokkal mélyebben gyökerezik annak a kornak az erkölcsi fölfogásában, a mely szülte, hogy sem a régiség tisztes patináját róla lesúrolván, mást, mint megbotránkozást kelthetne. Azzal hogy a «novella Shakespeareje» — mint Kellert honfitársai nevezgetik — a *Legenda aurea* szellemétől merőben elütő véget toldott hozzá, a történet természetesen egy csöppel sem lett épületesebb. De hiszen a német költő maga is bevallja, hogy legendáinak «az arczulatát néha egészen más világtáj felé fordította, mint a mely felé a hagyományban reánk szállt alakjaik tekintettek».

* *Sieben Legenden: V. Der schlimm-heilige Vitalis.* (Ges. Werke VII. 386.)

Legyen neki az ő hite szerint, de a mi ízlésünk e részben más és a hagyomány iránt nagyobb tiszteletet követel attól a művészettől, a mely nagy kérkedve az igazság zászlaját lobogtatja.

III.

A mennyei madárka.

Radó Antal *Dalok és történetek* czímű verses kötetében, a 109. és köv. lapokon egy mélyértelmű történetke olvasható, *Frater Eugenius*, a melynek igen nagy kelete van a világirodalomban.

Radótól magától tudom, hogy e verse miatt, a mely a *Magyar Szemlé*ben jelent meg először, a plágium vádját akarta valaki rásütni, a minek bizonyitékául Wolfgang Müller *Der Mönch von Heisterbach* czímű költeményére hivatkozott. Hivatkozhatott volna akár Longfellow *Golden Legend*jének második darabjára is; de még legalább egy tuczat régibb és újabb földolgozására e gyönyörű tárgynak, a mely eddig ismert legrégibb följegyzése szerint helyi legenda és a XI. század vége felé történt a németalföldi Afflinghem apátságban,* ennek első apátja, Fulgentius idejében.

E legrégibb följegyzés ** szerint a nevezett apátnak egy napon értésére adják, hogy valami tisztes zarándok-szerzetes érkezett a monostorba, a ki váltig odavalónak mondja magát, jóllehet a rendtagok egyike sem ismeri. Az apát elé vezetik s ennek kérdéseire

* Ma belga terület, a mechelni püspökségben.
** L. Dunlop-Liebrecht, *Gesch. d. Prosadichtungen*, 543 l.

előadja, hogy az éjjel még résztvett szerzetestársaival a hajnali zsolozsmán, a melynek éneklése közben mélyen elmerengett s töprenkedett a 89. zsoltár e versén: «Mert ezer esztendő a Te szemeid előtt annyi, mint a tegnapi nap, a mely elmúlt». Nem is követte társait az ájtatosság végeztével, hanem ott maradt a choruson elmélkedve e szentírási vers titkos értelmén. Merengése közben egy madárka jelent meg előtte, melynek bájos éneke ellenállhatatlan erővel vonta őt ki a templomból s ment, ment utána, míg ki nem ért az erdőre, a hol még egy ideig gyönyörködött a madárnak kimondhatatlanul szívderítő dalában. Most, hogy onnan visszatért, föl nem tudja fogni, mint változhatott meg távolléte rövid ideje alatt a monostor és egész környéke annyira, hogy rá sem ismer. Mikor erre Fulgentius, az apátúr, megkérdé tőle, ki volt akkor az apát s kik a föld hatalmasai, mikor a monostort elhagyta, kitűnt, hogy csupa olyan nevet említ, a kik háromszáz esztendővel annakelőtte éltek. Erre a szerzetest egyszerre nagy gyengeség lepé meg s a halotti szentségek ájtatos fölvétele után elhúnyt az Urban.

Így adja elő a legendát annak legrégibb ismert forrása.

Közel áll az előadáshoz, csak annál jóval rövidebb Ceritoni Odo * mindössze pár sornyi emlékezése a legendáról, mely a nevezetes egyházi szónok és író egyik prédikácziójában (husvét utáni 4. vasárnap) olvasható. Az afflinghemi krónikától csak annyiban tér

* Odo alighanem világi pap volt, bár némelyek a cziszterczi rend ékességének tartják. Ceritona nagy valószínűséggel a mai Cheriton, az angolországi Kent grófságban.

el ez a kivonatos előadás, hogy a madárka dalának hallgatásába elmerült barát nem három, hanem csak kétszáz esztendeig van távol kolostorától.*

Még ugyancsak a XIII. század első feléből való Heisterbachi Caesarius *Dialogus miraculorum*ának egyik (VII. 22.) csodatörténete, mely némi rokonságban áll az előbbivel; de csak annyiban, hogy szintén csodaszép énekszó okozza a benne szereplő jámbor szerzetes elragadtatását. Azonban hiányzik az előbbi két előadás közös kiindulópontja: az örökkévalóság fölfoghatatlan titkán való töprengés. Más az egésznek a kifejlete is, s a mennyei jelenéssel boldogított szerzetesnek itt szent Katalin és szent Ágnes, utóbb pedig maga a Boldogságos Szűz nyujt édes vigasztalást leírhatatlanul gyönyörű énekével. E legendát csakis azért vontuk e körbe, minthogy Müller költeményének a czíme alighanem a heisterbachi jeles cziszterczita e följegyzésének homályos emlékére vezetendő vissza.

Részletesebben kiszínezve mondta el már az előző (a XII.) század második felében Maurice de Sully, párizsi püspök (meghalt 1196-ban) e kedves példázatot, s az ő eleven, szinte drámai közvetetlenségű előadása számos tájszólási változatú szövegben maradt ránk, a melyek a *Romania* V. köt. 473—485. lapjain olvashatók, mint jellemző mutatványai a franczia nyelv akkori állapotának.

Itt már a történet szerkezete is nevezetes változást mutat, a melyhez nagyjában ragaszkodnak a későbbi följegyzések is.

Ezek közül csak a nevezetesebbeket akarjuk ezúttal

* Hervieux kiadásában (Paris, 1896.) 295. l.

említeni, a melyek útján e legenda szélesebb körű elterjedéshez jutott. Körülbelül egykorúak, a XIII. század végéről, illetőleg a következőnek az elejéről valók Martinus Polonus, Bozon Miklós és Joannes Junior szerkezetei. A szent Domonkos rendjéből való gneseni érsek (a troppaui nemes Strepus család sarja, megh. 1279-ben) egyházi beszédeinek függelékéül egy rövid példatárat szerkesztett, jobbára a kevéssel idősb Étienne de Bourbon (megh. 1261 táján) hasonló czélú nagy munkájára támaszkodva, s ennek 16. fejezetében mondja el a mennyei madárka énekétől elragadtatott jámbor szerzetes történetét. Martinus Polonusnál a kiindulópont az, hogy a barát a paradicsomi örömök valamely bármi csekélyke részét áhítja előre megsejdíteni, s erre adja meg neki az Isten különös kegyelme, hogy a madár csodálatos énekét hallgassa. A kolostorból való távollét itt 365 esztendeig, a Ferencz-rendi Bozon Miklós (1320 körül) különben igen hasonló anglonormann szövegében * kerek 300 esztendeig tart.

Bozon elbeszélésével körülbelül egykorú a roppant gazdag tartalmú *Scala coeli,* Joannes Junior vagy Gobii példagyűjteményének kivonatos változata (az 1480. évi ulmi kiadás 102b lapján), a melyben csak az a nevezetesebb eltérés, hogy itt már angyal vezeti ki a kertbe a szerzetest, s a madár meg is van nevezve (fülemile). A távollét éveinek száma 500. Forrását Joannes e történetnél nem jelöli meg, s így valószínűleg szóbeli hagyományból merített, a mi nála elég gyakori eset.

* *Les contes moralisés de Nicole Bozon,* par Lucy Toulmin Smith et Paul Meyer. Paris 1889. 112. l.

Majdnem egy századdal fiatalabb a fölötte népszerű Herolt János, bázeli prédikátor (szintén dömés, mint Joannes Junior) jóval részletezőbb elbeszélése (*De Tempore* 84 N), melyet a mi Temesvári Pelbártunk, a hazai minorita-rend egyik legkiválóbb dísze s régibb egyházi irodalmunk méltó büszkesége, mintegy a felére vont össze (*De temp. pasch.* 20 Y). Pelbárt azonban a Discipulus (Herolt) mellett egyúttal a *Speculum exemplorum* czímű gazdag gyűjteményre is hivatkozik.*

Érdekes már most Pelbárt szövegét kétrendbeli forrásaival egybevetni. A *Speculum* kiindulása más, mint a Discipulusé, s Pelbárt az utóbbit követi. A *Speculum*ban megint az afflinghemi régibb szerkezet kerül elő, csak kissé részletezőbben kiszínezve; ellenben a Discipulusnál Martinus Polonus följegyzésének bevezetése ismétlődik. Csak a történet záradéka mutat némi közeledést a *Speculum*hoz. A szerzetes elragadtatásának időtartama a Discipulusnál 340, a *Speculum*ban (IX. könyv, 65. fej.) 300 s Pelbártnál is ugyanennyi. A csodaszép énekű madárka nála csak madár képébe öltözött angyal, a mi a megnevezett források mellett még a *Scala coeli* hatására is látszik vallani. Hogy e könyvet Pelbártunk sokat forgatta, annak számos bizonyítékát nyujtják beszédei.**

Nagyon is messzire vezetne bennünket, ha e remek

* Ez nem tévesztendő össze a Discipulus beszédeinek függelékével, a *Promptuarium exemplorum* czímű betűrendes példatáiral, a melyből Pelbárt s tanítványai és követői nálunk is sokat merítgettek.

* L. *Temesvári Pelbárt Stellariuma és a Scala coeli* czímű dolgozatomat az Irodalomtörténeti Közlemények 1900. évi 2. füzetében.

legendát további vándorútján. kivált az újabb nemzeti irodalmak tágabb mezején is követni akarnók. Egyik legszebb új keletű földolgozását, a Longfellow-félét, különben már említettük. (Ebben a szerzetes neve Felix.) Ismeretes e példázat a keleti irodalmakban is; különösen az orosz népnek egyik legrégibb keletű épületes olvasmánya. Nálunk más szabadabb földolgozását, mint az előljáróban említett Radó-félét, nem ismerem. Csak távolabbi rokonságban van vele, de az alapeszme közössége miatt mégis ugyan e körbe tartozik, legalább is annyira, mint Heisterbachi Caesarius föntemlített legendája, az *Érdy-codex* 508—515. lapján lévő *Exemplum mirabile*. (*Nyelvemléktár* V. 262—275.)

SHAKESPEARE CYMBELINEJE.

«Shakespeare forrásainak gondos tanulmányozása» — Raleigh szerint — «ha vet is némi világot drámaírói módszerére, nem visz sokkal mélyebben a kérdés szívébe. Eredményei nagyjában negativok maradnak. Meséi értelmezésének súlypontját nem szabad azon részekre helyeznünk, melyeket másoktól kölcsönzött és változatlanul megtartott. A mit hozzáadott áz anyaghoz, az ő maga volt és ha összehasonlítjuk azt, a mit talált, azzal, a mit ránk hagyott, ez arra a következtetésre kényszerít bennünket, hogy könyveinek megválasztása nagyjában a véletlentől függött. Ha nem ezek kerülnek kezébe, mások ép úgy megfeleltek volna.»*

A végső következtetést készséggel aláírhatjuk, a nélkül azonban, hogy ezzel a «kérdés» ki lenne küszöbölve az irodalomtörténeti kutatás és a jórészt ettől is függő æsthetikai értékelés feladatainak köréből. Könnyű ugyanis azt mondani, mert ahhoz kétség nem fér, hogy a mit Shakespeare adott az anyaghoz, az ő maga volt. Csak az a baj, hogy sok esetben nagyon nehéz, néha meg egyáltalában nem lehet megállapítani abból, a mit ránk hagyott, hogy mi volt az, a mit talált. A számvetés e

* *Shakespeare.* Írta Raleigh Walter. Angolból fordította dr. Czeke Marianne. Budapest 1909, 82. l.

tekintetben csak akkor adna maradék nélküli eredményt, ha olyan reagenátiákkal léphetnénk Shakespeare bonyolult összetételű drámái elé, a melyek csalhatatlan világossággal kiváltanák a vegyülékből a költő sajátját. De honnan vegyük egy olyan megmagyarázhatatlanul összetett alkotású írói egyéniségnél, a minő az övé, azt a kémlő szert, a mely csodálatos és szeszélyes alkotásaiban a készen leltet az általa hozzáadott elemektől mindig egész biztosan el tudná különíteni?

S aztán a készen leltet illetőleg is a kérdések egész raja tolakodik elénk. Vajjon hogy értendő esetről-esetre az a készen előtte volt anyag? A feldolgozásnak már milyen fokán, a készségnek milyen értelmében találta ezt az anyagot s ehhez képest mennyit és mit kellett vagy nem kellett a magáéból hozzáadnia? S az akkori és különösen a nála ismert dolgozásmódot és drámai szövegeinek zilált hagyományát számbavéve, hányféle részleges átírás vagy teljes átalakítás, kisebb-nagyobb betoldások és simítások nyomait viselik magukon e színművek, a melyek a költő saját lelkének legsajátabb részét is többféle rétegből, többféle fejlődési fokról valóknak engedik felismerni; arról nem is szólván, hogy idegen kezeknek is mennyi részük van ezeknek a szövegeknek kialakulásában addig, a míg egy-egy darab első negyedrétű külön nyomtatása, és innen odáig, a míg az első ívrétű kiadásnak (1623) olyan, a milyen végleges kánonja létrejött.

Mindezen nehézségek felemlegetése csak arra való, hogy bizalmatlanokká tegyen bennünket minden olyan kísérlettel szemben, a mely Shakespeare darabjainak tarka szövevényű meséit erre vagy arra az irodalmi hősre próbálja visszavezetni s azt hiszi, hogy ebből megállapít-

hatja, mennyit és mit adott hozzá Shakespeare ahhoz, a mit készen talált. E részben szerintünk a kutatás mindig homályban fog botorkálni, mivel csak a legritkább esetekben mondhatjuk meg egész bizonyossággal, hogy a nagy költő valamely darabjának ezt vagy azt a részletét csakugyan ebből vagy abból a forrásból merítette. A legtöbb esetben a többé-kevésbbé valószínű lehetőségek nagyobb száma közül válogathatunk a szerint, a mint többet vagy kevesebbet tulajdoníthatunk a költő szabad röptű képzelmének, másfelől pedig szűkebb vagy tágabb határt szabunk olvasmányainak és élőszóbeli, vagy a vele egykorú színpadról közvetetlenül feléje áramló hatásoknak.

S ne feledkezzünk meg még egy döntő fontosságú körülményről. Nagy szerepe van a források kijelölésénél a darabok keletkezése időrendjének is, és ha ez iránt sincsen egynémely esetben teljes bizonyosságú adatunk, akkor tetemesen megnehezül egyik-másik korabeli forrás feltevésének lehetősége; mert ez első sorban attól függ, megvolt-e már e forrás azon időhatárok között, a melyek az illető színmű születésének évét néha csak korlátolt pontossággal engedik megállapítani.

Mindezeket számba kell vennünk, mikor Shakespeare *Cymbeline*jének, a költő legszövevényesebb meséjű darabjának, tartalmi elemzéséhez fogunk. Lássuk először is az idő kérdését, a melyben a darab nagy valószínűséggel színre került. Belső, ú. m. stílus- és versmértékbeli okok és egy külső vallomás is a már öregedő és nyugalomra vágyódó avoni hattyú búcsúdalai közé, az utolsó regényes színművek csoportjába sorolják; tehát a *Viharral* és a *Téli regével*, némelyek szerint a csak részben shakespearei *Perikles*-szel is együvé tartozó,

sajátszerűen jellemzett csoportba, melynek 1608 és 1611 közötti lánczolatát csupán a két későbbi római tragédia, *Antonius és Cleopatra* meg *Coriolanus* és a szintén csak részben Shakespearetől való *VIII. Henrik* szakítja meg.

A *Vihar*ral és a *Téli regé*vel e darabot a mesehangulat közössége, továbbá a kiengesztelődésnek az a közös szelleme rokonítja, mely a küzdelmek végén mindent jóra fordít. *Perikles*-szel pedig, az *Apollonius-rege* szívós törzsének e késői hajtásával, szorosabb kapcsolatba fűzi a görög regény kalandot kalandra halmozó szertelensége, mely semmi valószínűtlenségtől sem riad vissza, csak az érdekesnél érdekesebb, meglepőnél meglepőbb fordulatokat hajhászsza. Másfelől az inkább csak typikus, mint egyéni jellemek rajza, de részben a források is *Lear*, majd *Othello*, sőt *Romeo és Julia* felé mutatnak. Ezekkel rokonnak érezhették tragikus összeütközésekkel induló cselekvényét az első folio-kiadás (1623) szerkesztői is, mert a tragédiák sorának végén helyezték el. Újabb műbírálók cselvígjátéknak vagy középfajú drámának veszik. Az első felfogás mellett Ulrici * ugyancsak furcsa okoskodással tör lándzsát, mikor azt bizonyítgatja, hogy a tragikusan induló többszörös ármány épen sokféle, egymást keresztező elágazódásával hogyan semmisíti meg kölcsönösen egymást s hogyan hat végül tulajdonképen komikai erővel. Ez a belemagyarázás aligha födi Shakespearenek a darabbal elérni óhajtott hatását. Mindenkép figyelemre méltó, hogy akár magasabb, akár alacsonyabb komikai elemben a nagy költőnek épen ez

* *Shakespeare's dramatische Kunst.* 2. Aufl. Leipzig 1847. 585. s k. l.

a színműve a legszegényebb. Még Cloten esetlensége is sokkal félelmesebb, hogysem annál a kétfélekép színeződő iróniánál egyebet váltana ki, melyet az udvaronczok megoszlott kara itt elfojtott boszúsággal, ott aljas hizelgéssel tolmácsol.

Ha azonban *Cymbeline*t az imént a költő legbonyolultabb meséjű színművének mondottuk, azzal még korántsem értettük egyúttal azt is, hogy e darab gazdag a szó tulajdonképeni értelme szerinti cselekvényben. Inkább csak váratlan fordulatok czikázó vonalán kergetik benne egymást az események, a melyek több mesterségesen összebonyolított mese szálaiból szövődnek össze a főbb szereplők sorsává, nem pedig jellemükből következetesen fejlesztve s a logikai és erkölcsi kényszerűség vaskapcsaival egymásba fűződve határozzák meg ezt a sorsot. Ezzel egyben azt is jeleztük, hogy a tuladonképeni drámai jellemzés dolgában, a melynek nagy mesteréül Shakespearet méltán ünneplik, e művétől nem szabad túlságosan sokat várnunk. Itt a szó valódi értelmében vett, vagyis a jellemnek és a részben belőle is folyó sorsnak összeütközéséből eredt, önelszánáson alapuló, erkölcsi beszámítású *tettek* helyett inkább csak a népmesei alakok typusainak *cselekedeteit* látjuk kaleidoskopszerű játszisággal magunk előtt leperegni. Egészen olyan typikus alakok járnak-kelnek néhány kivétellel a darabban — s ezek is csak részben kivételesek — s teljesen azon a módon tesznek-vesznek, mint a Hamupipőke vagy Hófehérke gonosz mostohái, bábkirályai és ártatlanul üldözött csodaszép herczegnői, balga otromba óriásai, jóságos törpéi és végül minden ármányon, minden akadályon felsőbb segítséggel diadalmaskodó fényes daliái szoktak cselekedni.

Félreértenők a nagy bűbájost, a tündérszigetétől búcsút venni készülő Prosperót, ez esetben a halhatatlan költőt magát, ha ismeretlen mélységből hirtelen szédületes magasba emelkedő művészi pályája delelőjén túl, mikor varázsvesszeje már-már kihull kezéből, még mást várnánk tőle, mint néhány édesbús regét. Mintha csak azért festegette volna dúsgazdag életének korai alkonyán, részben a palettáján maradt színekből s régibb vázlatok újabb játszi változatai gyanánt, e kedves regéket, hogy bennök tisztább, már szinte földöntúli béke honába kalauzolja a szenvedélyek zivatarában megfáradt lelkét s vele a miénket is.

Ennek a szivárványos derűnek a *Vihar*ral és a *Téli regé*vel közös hangulatát nézve *Cymbeline* legmaradandóbb értékeül, most már nem fogunk fönnakadni a darab sok kisebb-nagyobb ellenmondásán, szembeszökő szerkezeti fogyatkozásain, melyek a tér, idő és okság gondolkodási formáinak érczigáit mindúntalan le-lerázzák. Nem esünk a jó öreg Johnson Sámuel és más pedáns műbírálók hibájába és nem ütközünk meg velük azon, hogy jelenetről-jelenetre változik benne a színtér, melynek Róma és Britannia közötti távolságait hétmérföldet lépő csizmákkal száguldják be idestova a szereplő személyek. Azt sem fogjuk különösnek találni, — hisz ehhez Shakespeare egyéb darabjai is eléggé hozzászoktattak bennünket, — hogy a tizenkét napra eldarabolt cselekvényt mindúntalan kisebb-nagyobb időközök szakítják félbe egy-egy felvonáson belül is. Teljesen átengedve magunkat a valóság törvényei fölé emelkedő mese- vagy álomvilág varázsának, még azon sem botránkozunk meg, hogy az Augustus-korabeli brittek és rómaiak közé

olasz, franczia és spanyol meg hollandi gavallérok keverednek, a kik egészen a költő életidejének érintkezési formái szerint társalognak és a római «couleur locale»-t csak annyival jelzik, hogy *signor*nak czímezgetik egymást! Még abba is belenyugszunk, a mit pedig talán fensőbb iróniával a költő maga is rovásra vétet egyik mellékalakjával, hogy a királyi udvarból olyan könnyű volt a trón két örökösét elrabolni, s hogy ezeknek azóta teljesen nyomuk veszett. De minek szaporítanók e régtől fogva elég gazdagra gyűlt hibajegyzéket, az anachronismusoknak Shakespeare egyéb darabjaiban is töméntelen számát, a melyek közül itt a legrikítóbbak, hogy Vergilius és Horatius kortársai pisztolylövésről, kártya- és tekejátékról beszélgetnek. Minek emlegessük a fölösleges ismétléseket és kimagyarázásokat, melyek közül némelyek, pl. Jachimo hosszú elbeszélése az utolsó jelenetben, egymásnak is ellentmondanak. Avagy minek rójuk fel a darabban túltengő lyrai és epikai elemet, mikor az előbbi egyúttal annak legnagyobb szépségeit is magában foglalja, az utóbbi pedig, a szerkezetet gyöngitő vétsége mellett, annyi fényes mestervonással ékeskedik.

Még a legalaposabb a sok-sok kifogás közt, a mit a darab ellen szigorúbb bírálói felemlegetnek, az utolsó felvonásbeli látomás, mely a börtönében elaludt Posthumus elé tárja a szerencsés kifejletet. Ezt a többi közül gyarlóbb nyelvével is kirívó részletet némelyek idegen kéz betoldásának, mások a Shahespearetől átdolgozott régibb vázlat szándékosan vagy véletlenül megmaradt emlékének nézik, de sem az egyik, sem a másik módon nem tudják teljesen megnyugtató magyarázatát adni. Mi azt hiszszük, hogy a költő sokszor

sebtében dolgozó és átdolgozó kezének egyéb hasonló elnagyolásai között ez is egészen jól elhelyezhető, mint azoknak az áldozatoknak egyike, melyekkel leghálásabb közönsége nem mindig legjobb ízlésének olykor hódolni kényszerült.

Mindent összevéve, azt hiszem, hogy e darabbal szemben akkor helyezkedünk a legigazságosabb álláspontra, ha nem keresünk benne egyebet annál, a minek a költő szánta és a mit a maga kora ép azidétt átalakuló ízlése szerint tőle várt: vagyis olyan tündéries látványosságot, a mely a népmese, a novella és a nemzeti monda alakjaival és ismert motivumaival dolgozik s részben még a mysterium-dráma kezdetleges technikáját is alkalmazza. Ilyenek időről-időre fejlettebb drámai formák után jelentkező ellenhatásokul azóta is ismétlődtek a változó irodalmi divatok sodrában. Gondoljunk csak a XIX. század elejének német mesedrámájára és az ugyane század végén megint felújult hasonló irányra, mely azért mindig korszerű eszmei tartalommal tölti meg a régi kereteket. S ezt teszi Shakespeare is *Cymbeline*jében ép úgy, mint az ezzel legközelebbről rokon *Téli regé*ben és a *Vihar*ban is. S a fantasztikus álom- és mesevilág ködfátyolképei azért bírják el, ha még oly lengéknek látszanak is, a rájuk nehezedő s a bennök kifejeződő mély és örök igazságok súlyát, mert ezek a fátyolszövetek is az emberi lélek legrejtelmesebb mélységeiből, a tömegérzés és tömeggondolkodás valamennyiünkkel közös kincséből vannak bámulatos intuitióval elővarázsolva.

De lássuk a mesét magát, úgy, a hogy Shakespeare elénk adja. Cymbeline, Britannia királya, a darab cselekvényének megkezdődte előtt két évtizeddel egy hűséges

vitézét, Belariust, puszta rágalmak alapján száműzte udvarából. A bűntelenül sujtott felháborodásában olyat követ el, a mivel most már csakugyan rászolgál a hitszegő nevére: elraboltatja dajkájukkal a királynak egy három és egy két esztendős fiacskáját, Guideriust és Arviragust, s a világtól elrejtett erdei magányban neveli fel, mindarra megtanítva őket, a mit csak saját lelkének jobb és nemesb tulajdonaiból beléjük olthatott. Ez elveszetteknek hitt fiúkon kívül van Cymbelinenek első, elhalt nejétől még egy leánya, Imogen, ki a darab kezdetekor kezét titokban apja derék hadvezére fiának, Leonatus Posthumusnak, nyujtotta. Ezzel keresztülhúzta gonosz mostohája számítását, ki otromba és faragatlan fiának, Clotennek szánja a királyleányt, hogy e házassággal fia számára a trónt biztosítsa. Leonatust a király, ki teljesen második neje hatalmába került, ennek ármánykodására érthetetlen haragjával sujtja és száműzi birodalmából; Imogent pedig az iránta jóindulatot színlelő királyné őrizetére bízza s ezzel kiteszi a durva és esetlen Cloten tolakodó udvarlásának, majd a visszautasíttatása miatt felbőszült ficzkó üldözésének. A Rómába került Leonatus, kevéssel megérkezte után, vendéglátó gazdája házánál, több úrnak társaságában az olasz Jachimóval vitába elegyedik, melyből meggondolatlan heve és sértett büszkesége, maga is alig tudja, hogyan, a neje hűségére koczkáztatott fogadás örvényébe sodorja. A fogadásra felteszi nagyobb pénzösszeg mellett értékes gyűrűjét is, melyet hitvese iránti hű szerelme jeléül s ennek rendületlen viszontszerelme zálogául ujján visel. A kikötés értelmében feleségéhez szóló ajánlólevéllel ereszti útnak a női hűség állhatatosságában vakmerőn kétkedő Jachimót.

Ez Britanniába érve, mindjárt az Imogennel való első találkozásnál látja, hogy itt minden ostroma kárba veszett, mert a nőnek sziklaszilárd erényén minden mesterkedése, még a férj galád elrágalmazása is hajótörést szenved. Most ravasz cselfogással álsikert csempész a szenvedett kudarcz helyébe. Azzal az ürügygyel, hogy a reá bízott értékes holmit holnapi visszautazásáig csak egy éjszakára biztonságba helyezze, Imogen engedelmével ennek hálószobájába vitet egy ládát s ebben elrejtőzve lesi az éj beálltát és a gyanútlan nő álmát. Ennek bekövetkeztekor előbúvik rejtekéből, sebtében megszerzi a szükséges tanujeleket, a melyek állítólagos sikerét bizonyíthassák: a szobának és bútorzatának, képeinek tüzetes leírását s ezenkívül a nő karpereczét, sőt a mi mindennél döntőbben fog az asszony ellen vallani, testén egy rejtett anyajegyet is jól szemügyre vesz.

Rómába visszatérve, Leonatust csakugyan meggyőzi neje hűtlenségéről. A csalódott most ádáz szitkokban tör ki a női nem ellen s a bűnösnek vélt asszonyt halálra szánja; hű szolgájának, Pisaniónak, levelet ír, melyben meghagyja neki, hogy csalja el nejét Milford öblébe azzal az állhírrel, mintha ott honába titkon visszatért férjével találkozhatnék s onnan majd együtt kelnének biztosabb hazába. Pisaniónak az a feladata, hogy úrnőjét alkalmas helyen és időben ölje meg s a végrehajtott gyilkosság bizonyító jelét küldje meg gazdájának. De a hű ember az Imogen ellen emelt vádat nem tudja elhinni s nem képes a parancsot teljesíteni, s mikor gyilkos fegyvert kellene rántani az angyaltiszta nőre, közli vele férje másik levelét, azt, melyben a szörnyű vád van. Bár ennek olvastával Imogen maga

kéri Pisaniót, hogy az immár reá nézve értéktelen életétől foszsza meg őt, ez nem teljesíti kérelmét, hanem férfiruhát ad neki azzal a tanácscsal, hogy álöltözetben a Britanniába készülő hadak vezérénél keressen apródi szolgálatot. Imogen a vadonban bolyong s teljesen kimerülten Belariusnak és nevelt fiainak, tehát a saját fel nem ismert testvérbátyjainak lakóhelyére kerül. Itt rövid időre a leggyönyörűbb idyll szövődik a természet ölén, a romlott világtól távol, testi-lelki üdeségben felserdült két daliás levente, nemes érzésű és bölcs godolkodású nevelőatyjuk és a náluk vendégül tartózkodó kedves Imogen, most Fidél között. E jelenetekről mondja Schlegel Á. V., hogy «a legbénább képzelmet is újult erejű költői szárnyalásra tudnák kelteni».

De a harmatos csillogású intermezzóba csakhamar belé robban a fegyverek zöreje s két oldalról is közeledik egyszerre a veszedelem. Egyfelől az udvar részéről, hol Imogen szökését észreveszik, s Cloten, egy Leonatus szobájában talált levél áruló nyomán üldözőbe veszi őt. Galád terve szolgálatában Posthumus ruháját ölti magára, de minekelőtte czélját érhetné, Guiderus akad útjába, ki vele kardját összemérvén, egy csapással leüti a fejét. Időközben Imogen a királynétól Pisaniónak adott üvegcse tartalmából ivott, melyet a jólelkű szolga erősítő cseppekkel teltnek vélt, holott a gonosz királyné szándéka szerint gyilkos méreg, valóban pedig az udvari orvos éber gyanúja folytán csak tetszhalált okozó ital volt benne. Imogen aléltságának ideje alatt érkeznek haza Guiderius és Arviragus s a kedves ifjút, mert annak vélik őt, halottnak nézve, temetni készülnek. Melléje akarják elföldelni a fejétől megfosztott Cloten

holttestét is. Míg virágot szedni mennek, hogy vele Imogen (Fidél) felhantolandó sírját diszítsék, azalatt ez felérez, meglátja maga mellett a férje ruháit viselő hullát, azt Leonatus holttestének vélve, keserves sírással borul reája. Így találja őt a római hadak vezére, Cajus Lucius, ki szolgálatába fogadja őt.

A rómaikkal jönnek Britanniába Leonatus és róla mitsem tudva Jachimo is. A brittek elleni csatában Leonatus, ki idő múltával felesége elleni hirtelen ítélkezését keserűen megbánta, bár még ártatlanságát nem tudja, az életet el akarja magától dobni s ezért álruhában a brittek oldalán keresi a halált. A harcz hevében lefegyverzi s foglyul ejti Jachimot, de mikor az ő és a vitéz vadonlakók, Belarius és nevelt fiai segítségével, Cymbeline javára dőlt el a győzelem, hirtelen ismét ruhát cserél s most a levert rómaiak felén juttatja magát hadi fogságba. Börtönében álmot lát, a melyben Jupiter és családja elhúnyt tagjai jelennek meg előtte és szomorú viszontagságai szerencsés kibonyolódását jósolják neki. Másnap Cymbeline elé kerülnek az előkelőbb hadifoglyok, s mielőtt a halálra szántakon az ítéletet végrehajtanák, a darab utolsó jelenetében szép sorjában kibontakoznak a bonyodalom nagy mesterséggel összekúszált szálai. Cymbeline felismeri fiait s ezeknek elrablóját, visszakapja leányát, ez meg férjét, kinek rettenetes tévedését az általa foglyul ejtett Jachimo bűnbánó gyónásban leplezi le. Ezzel a saját fejére is kimondja az ítéletet, de nagylelkűn megkegyelmeznek neki, a mint hogy bűnbocsánatot nyer még a kétségbeesetten halálra vált gonosz királyné is, ki szintén bevallotta kimúlása előtt minden szörnyű vétkét. Kegyelmet kap a bűnét jóra fordító Belarius is, csak a derék

Guiderius feje forog egy perczig koczkán, a miért a vérbeli herczeget, Clotent, tudtán kívül megölte; de ez a fenyegetés csak arra való, hogy Belariust vallomásra késztesse.

Itt már valóban mintha csak játszva suhogtatná bűvös vesszejét képzelme alkotásai fölött a nagy varázsló; ezt az egész nagy törvénykezési és leleplezési jelenetet nem kell egyébnek vennünk annál, a mit a naivabb közönség az ú. n. költői igazságszolgáltatás legteljesebb mértékeül mindig megkíván, mikor kedvelt személyei eleget szenvedtek és nem vétkeztek eleget arra, hogy egy kis megpróbáltatásnál nagyobb bűntetés ne érje őket, sőt méltó és illő, hogy ezért kárpótlásul még fényes jutalomban is részesüljenek. A sok kimagyarázásnak a dráma szerkezete szempontjából teljesen fölösleges voltát másfelől az enyhíti e jelenetnél, hogy valóban nagy körmönfontsággal van a halmozott anagnorisis, a görög dráma hagyományos csattanója, az egymásba kapcsolódó részletek fokozódó hatásaiban felépítve. Különösen sikerült az egymást nyomon érő leleplezések sorában, a mint Imogen a Jachimo ujján megpillantott gyűrűből ismer rá a galád csalóra. Ez meg Posthumus megláttára lelkiismeretének kipattant szavát nem tudja többé elnémítani, s így az egyik vallomás kiköveteli mintegy a másikat, s az előző mindig magában hordja már a következőnek csiráját. De az már szinte sok a jóból s mai, kényesebb ízlésünket majdnem dissonantiaként sérti, hogy ebben az amúgy is inkább virtuózfogásokkal túlterhelt s nem tiszta, mesterkéletlen művészi eszközökkel dolgozó jelenetben még két hátráltató mozzanat is fokozza a túlságosan kiélezett színpadi hatást. Az egyik Imogén-Fidél, a másik Leonatus részéről. Amaz,

nemcsak Cajus Luciusnak, a legyőzött római hadvezérnek, okoz pillanatnyi keserű csalódást, hanem minket is megdöbbent egy perczre, mikor gazdáját hűtlenül cserben hagyni látszik. Leonatus pedig, mikor még fel nem ismert nejét az előtte álló csacska apród képében durván megüti, nemcsak Pisanióban, hanem szinte mibennünk is azt a féltő aggodalmat kelti, hogy csak most ölte meg igazán Imogent. Mert mi tudjuk és az egész darabon keresztül fájó részvéttel láttuk, hogy itt egy kegyetlen világrend szerint mindenki azt a szegény asszonyt üti, ki nevének naiv középkori etymologiája * szerint csak egy darab «gyöngéd levegő» *(mulier = mollis aër)* s egy második Griseldisként mégis erősebb a tűrésben, szenvedésben és a nagylelkű megbocsátásban, mint az egész rátámadó világ.

Nem ok nélkül említettük Saluzzo őrgrófjának szelid megadással tűrő nejét, mert tőle és a középkori költészet annyi más legendás hősnőjétől, a Constance-, Crescentia-, Genovéva-, Hirlanda-, Szent Vilma-typus képviselőitől, csak egy hajszál választja el Imogent, az imádott férfiért magát teljesen feláldozó, neki mindezt megbocsátó szende hitves legvonzóbb példáját. E mellett a martyrhősnő mellett s az ő kivételes lelki nagyságához képest eltörpül a darab másik főalakja, a különben derék Leonatus. Benne némely műbíráló szerintem merész túlzással látja a férfiasság és lovagiasság eszményi mintáját. Ha nem is oly kérges szívű, mint Walther, Griseldis megkínzója, azért felesége vég-

* Isidorus, *Etymologiae* XI. 18. *Mulier* vero, a *mollitie*, tamquam *mollier*, detracta littera, vel mutata, appellata est *mulier*. Ebből később a még mesterkéltebb szószármaztatás, melyet Shakespeare követ.

telen szerelmére neki sincs annál különb jogczíme, mint az, a mit Mrs. Jameson a maga torony iránt járó naiv női eszével olyan jól eltalál. Shakespeare Helenájáról, a *Minden jó, ha jó a vége* hősnőjéről, szólva, egyúttal Imogen typikus esetét is jellemzi, mikor ezt írja: «Ha a valóságban sohasem történnék meg, hogy egy az ég legszebb ajándékaival gazdagon megáldott nő teljes lelkéből, egész szívével és minden erejével szeret egy hozzá méltatlan férfit, kinek gyarlóságai iránt csak ő van vaksággal megverve, akkor hibáztathatnók Shakespearet, a miért ilyen eseteket is állít elénk drámáiban; de mikor ez egyszer már így van a természetben, miért ne lehetne ugyanígy Shakespearenél is?» Ugyanezt mondja kissé keményebb szavakkal Raleigh is, Shakespeare nőalakjainak nagy többségéről azt állítván, hogy «szerelem és szolgaság olyan természetes nekik, mint a lélekzés». Postumus minden jelességét egyébként elismerve, mégis csak inkább Imogen lelkében kell keresnünk, mint férjeében, annak a mindenható szerelemnek kiapadhatatlan forrását, a melylyel csak ezt az egy szelid szemrehányást teszi neki, mikor a sok kemény megpróbáltatás után újból keblére borulhat:

> Mért lökted el magadtól hitves hölgyed'?
> Vedd úgy, hogy sziklán állsz, és lökj le újra.
> (V. felv. 5. jel. 261. v.)

*

Hogy Imogen alakját miként tette a költő az ágas-bogas meséjű dráma középpontjává, s hogy miként lett ennek a drámának gerinczévé a fogadás ősrégi, sokat vándorolt és ez útjában tömérdek változattá alakult novellája, azt ép oly nehéz eldönteni, mint az ezzel

szoros kapcsolatú másik kérdést, hogy Shakespeare *Cymbeline*jében voltaképen hány főbb meseszál van egybesodorva. Első tekintetre talán azt hihetnők, s a forráskutatás menetében ez volt a régibb álláspont, hogy csupán kettő: egy a nemzeti őstörténet mondai hagyományából és egy a nemzetközi regeköltészetből eredő. Az utóbbit illetőleg Pope már 1725-ben rámutatott a fogadástörténet legszélesebb körben és elég régóta ismert, bizonyára Shakespeare előtt sem ismeretlen változatára: a Boccaccio *Decamerone*jának II. napja 9. elbeszélésére. Negyven évvel utóbb Johnson már e novella egy érdekes angol variansát, *Kinde Kitt Fishwife* czímű elbeszélését, talán egyenes vagy közvetett származékát is belevonta a gyanítható források körébe. Ennek számbavehetőségét azonban kétségessé teszi az, hogy első ismert kiadása 1620-ból, tehát Shakespeare *Cymbeline*je után legalább is egy évtizeddel későbbi időből való, minthogy állítólagos 1603. évi megjelenését eddig semmivel sem sikerült igazolni. Marad még egy csomó felderíteni való részlet a Shakespearenél és a Boccacciónál olvasható fogadástörténet jellemző eltéréseinek többé-kevésbbé valószínű eredetére nézve, a melyeket illetőleg a kutatás eddig még nem tudott kielégítő megállapodásra jutni.

Annyi bizonyos, hogy ha Shakespeare ismerte, a mint valószínűleg ismerte, és e feltevést elfogadva, több pontban követte is a Boccaccio-féle fogadástörténetet, más pontokban meg eltért tőle. Ilyen eltérést, lényeges vonásokban legalább is hetet jelöl ki Gaston Paris e téma egész körének szánt értékes tanulmányában. Ezek, hogy 1. a férjjel fogadó ellenfél a férj ajánlatával kerül a nő szeme elé; 2. hogy az ura csapodárságának híré-

vel akarja az asszony hűségét megingatni; 3. hogy a csábítónak nincsen bűntársa, hanem idegen segítség nélkül csempészi a ládát s benne magát a jóhiszemű nő hálószobájába; 4. a nő testén meglesett anyajegy virágalakú; 5. a férj bizalmas szolgája urának leveléből tudja az okot, a miért asszonyát meg kellene ölnie; 6. e hűséges cseléd adja úrnőjének a tanácsot, hogy férfiruhába öltözzék; 7. a szerencsés kibonyolítás hadi kalandokkal van kapcsolatban. E vonások közül öt, még pedig az 1., 3., 5., 6. és 7. a Kinde Kitt előbb említett angol elbeszélésével is közös, de csak nagyjában. E közösség azonban bizonyára még más változatokon keresztül is fel-felbukkan hol egy, hol több mozzanatra nézve; s részben ezektől függetlenül, a költő saját leleménye is lehet egy-egy elütő vonásnak az oka, a mely nemcsak a Boccaccio-féle, hanem valamennyi változattól is eltérővé, saját szerkezetűvé és színezetűvé teszi a Shakespearenél e novellával párhuzamos jelenetek sorát. Van ezekben még egy s más, a mi egy XIV. századbeli franczia miracle-drámára emlékeztet; s megint egyéb részletek, a melyek ófranczia elbeszélő költemények és prózaregények idevonható motivumaihoz hasonlítanak. De ha minden eddig felkutatott változatot beléfoglalunk is a leggondosabb összehasonlítás és elemzés keretébe, akkor sem kapunk egyebet a költő szétszórt ízeinél (disiecti membra poetæ). A szerves, önálló egészet akár ezeknek némelyikéből, akár talán még más, eddig ismeretlen elemekből mégis csak az ő alkotó és terv szerint szerkesztő lángelméje kapcsolta egybe; és a kapcsoló ízekbe, a részeket egymásba illesztő rovátkákba annyit vitt bele a saját leleményéből, hogy azzal szinte feledteti az elemek kölcsönzött voltát.

Még önállóbbnak mutatkozik a második és az esetleg még feltehető harmadik meseszál beszövésében. A másodikat, amint már jeleztem, hazája krónikás hagyományából merítette. Csakhogy a krónikák — akár a Shakespearehez legközelebb álló s tőle elégszer bőven kiaknázott Holinshedet nézzük, akár ennek közvetett vagy közvetetlen forrásaira megyünk vissza — vajmi keveset nyujtanak abból, a mit Shakespeare *Cymbeline*jében a nemzeti őstörténet epizódjának lehet tartani. Tulajdonképen alig egyebet a mondai, sőt részben történelmi hírű királynak és gyermekeinek nevénél és a kor meghatározásnál, a melybe körülbelül a darab Cymbeline uralkodását helyezi.

A történelem és a krónikák Cymbelineje ugyan, igaz, hogy Augustus ifjabb kortársa volt, de nem lázadt fel a rómaiak fennhatósága ellen, nem viselt ellenök hadjáratot; volt ugyan neki Guiderius és Arviragus nevű két fia, legalább a krónikák hagyománya szerint. Ezek közül az első követte őt trónján, s ennek uralkodása alatt, tehát már Tiberius korában, történt valami olyas összeütközés a brittek és a rómaiak között, a minő a darab meséjének államéleti részében visszhangzik. Ugyane hadjárat közben élt a római alvezér, Levis (vagy mások szerint Lælius) Hamo, olyanféle hadicsellel, a milyent Shakespeare az ő Leonatusára ruház; de az álfegyverzetben való harcz e rokon motivuma egészen más czélzatú és kimenetelű a két helyen. Levis Hamo a britt király közelébe férkőzik e csellel és orozva leszúrja őt, a mivel a rómaiak javára billenti a győzelem kétes mérlegét. Leonatus ellenben, a mint láttuk, a kétszeres ruhacserével, majd a brittek, majd a rómaiak oldalán csak a saját halálát keresi.

Cymbeline király két fiának kisded korukban történt elrablásáról, ennek okáról s mindarról, a mi ebből a darabban következik, sem a britt nemzeti krónikák, sem az ókori írók nem tudnak. A mit tehát Shakespeare e forrásokból egyáltalán meríthetett, az alig volt több néhány száraz adatnál. Ilyenek az említetteken kívül még Imogen neve, csakhogy a régibb I n n o g e n alakban; sőt Cloten és talán Leonatus neve is. Innogen, még régibb írása szerint Ignogen (vagy Ignoge) és Cloten nevei azonban a krónikáknak egészen más zugaiban rejtőznek; az előbbi két helyen is előkerül és két külön személyt jelöl; de semmi közük sincsen a darabban nekik tulajdonított élményekhez.* Leonatus és Innogen különben egyszer feltűnnek Shakespeare egy más darabjának a legelején, a *Sok hűhó semmiért* első, negyedrétű kiadása színpadi utasításában, de Innogent aztán e darab tovább nem szerepelteti, a miért is neve a későbbi kiadásokból eltűnt.

Valószínű tehát, hogy Shakespeare darabjának azon részleteit, melyek a krónikás nevek viselőinek sorsát adják elénk, nem a krónikai hagyományból, vagy legalább nem pusztán ebből vette. Hisz' abban, a fönnmaradt emlékek tanúsága szerint, valamennyit nem is találta. Hanem fel kell tennünk, hogy vagy maga költötte ez eseményeket a hagyományban lelt nevekhez, vagy pedig más irodalmi forrásban lelte már e nevekre ruházva e költött sorsfordulatokat. A harmadik, szintén nem

* Shakespeare darabjának a krónikai hagyományból eredő részleteit a legbehatóbban Hertzberg tárgyalta *Cymbeline*-fordításának igen becses bevezetésében. (*Shakespeare's dramatische Werke . . . herausgegeben durch die deutsche Shakespeare-Gesellschaft*. XII. Bd. Berlin, 1877.)

épen valószínűtlen lehetőség, hogy ő maga kapcsolta egybe a krónikákból ismertetett, vagy már valami régibb színműben is szereplő nevekkel a más személyekről elmondva, más forrásban talált eseményeket. Ez hasonlítana legjobban az ő szokásos dolgozásmódjához és más nagy költők gyakori eljárásához.

Erre az utóbbi feltevésre némi útbaigazítást is nyerünk egy 1589-ben, tehát jóval Shakespeare *Cymbeline*je előtt nyomtatott igen gyönge színműben.* Ez, *The Rare Triumphs of Love and Fortune* (a szerencse és a szerelem ritka diadala) czímen, sok hasonló vonással emlékeztet meséjében a Cymbeline cselekményének azon részéhez, a mely a női hűségre koczkáztatott fogadás, a királyfiak elrablása és a harczi jelenetek levonása után fönnmarad. Benne a király leányát, Fideliát, atyja és gőgös bátyja ép úgy szakítja el Hermionetól (ez itt férfinév), jegyesétől, mint Imogent Postumustól atyja szeszélye, mostohaanyja uralomvágya és a durva Cloten versengése. Hermione is a királyi udvarban nevelkedett és előbb az uralkodó kegyét élvezte, melyet csak akkor vesztett el, akár csak Postumus, mikor a királyleány szerelmét nyerte meg. Hermione ép úgy számkivetésbe kerül, mint Postumus, s a király itt is azt reméli, hogy a térbeli távolság és az idő majd észre téríti leányát. De a két szerelmes itt is híven ragaszkodik egymáshoz, s a darab végén a megengesztelt király is rájuk adja áldását. Belariusnak, a király méltatlanul számkivetett hű emberének is megvan a párja e darabban, csakhogy e

* L. *The Arden Shakespeare. Cymbeline.* Edited by Edward Dowden. Introduction XXXIV. s k. l.

vadon remeteségben élő bölcs egyúttal a *Vihar* Prosperójára is emlékeztet varázstudományával. Nála talál menedéket Fidelia, mint Belarius barlangjában Imogen, s az előbbit ép úgy valami nymphának nézi a remete, mint a hogy ragyogó isteni jelenségként üdvözli Belarius is Imogent. Fidelia is önként tárja keblét a gyilok elé, mint Postumus neje a Pisanióval való jelenetben. Nem hiányzik az álomporra való czélzás sem, sőt Jupiternek is jut szerep e színműben; úgy hogy ennyi és még több hasonlóság láttára, talán joggal kérdhetjük, vajjon nem áruló nyom-e, vagy csak puszta véletlen hasonlóság, hogy Shakespeare Imogenje Fidél néven rejtőzik férfiruhában? Valóban azt kellene hinnünk, hogy talán a régi darab Fideliájára emlékezve adta Shakespeare hősnőjének épen ezt a feltűnően hasonló álnevet; ha ugyan nem inkább a női hűség példás jellemképe irányította mind a két darabban, esetleg egymástól függetlenül, a névválasztást, melyre Beethoven *Fidelio*jában látjuk az újabb analogiát.

A fogadás és a királyfiak bosszúból való elrablásának két ősrégi motivumát levonva, Cymbeline többi részletei még sok rokon vonást mutatnak Beaumont és Fletcher *Philaster*jével is, a melylyel Thorndike vetette egybe Shakespeare színművét. Ámde ennek az összehasonlítgatásnak a végső következtetése csak akkor állhatna meg, ha bizonyos volna, hogy a két társszerzőnek, Shakespeare kortársainak, idézett műve csakugyan régibb és nem ifjabb Shakespeare *Cymbeline*jénél s így a hatás nem épen fordítva képzelendő-e?

Hasonló okból kellett az imént azt az angol elbeszélést is a gyanítható források köréből kiküszöbölnünk, a mely a fogadás meséjét illetőleg a *Decamerone* idé-

zett novellája mellett számba jöhetett volna. Még pedig annál inkább kerülhetett szóba, mivel Shakespearenél a fogadást és következményeit előadó jelenetek több oly vonást mutatnak, a melyek hasonlóbbak az angol, mint az olasz novella egyes részleteihez. De ugyanilyen alapon egy franczia miracle-dráma és még egy csomó változata a fogadás-mesének szintén szerepelhetne a feltehető források sorában; pedig ezekre nézve már akkora valószínűség sem szól a mellett, hogy Shakespeare egyáltalán ismerhette és így használhatta is őket, mint az érintett angol elbeszélés kérdéses esetében. Itt különben is bátran beérhetjük azzal, ha felteszszük, hogy Shakespeare Boccaccio említett novelláján kívül ugyan ismerte annak talán nem is egy, de több változatát; köztük esetleg olyat is, a mely a férjétől gonosz ármány által elválasztott nőt vele csatatéren hozza álruhában össze s így, a kibonyolítást tekintve, hasonlóbb a *Cymbeline*ben követett előadáshoz. Hogy ez az előadás novellisztikus volt-e, vagy mint többen vélik, már drámába volt tördelve, a melyet Shakespeare, mint sok más esetben csak átdolgozott és a maga lángelméje kincseivel, pazarul felruházott, de szerkezeti gyöngeségeit nem tudta eltűntetni, ezek ma még mind nyílt kérdések és lehet, hogy örökre is azok maradnak. Egy azonban bizonyos, hogy e kérdések végleges eldöntése sem változtatna sokat Shakespeare drámai művészetéről kialakult véleményünkön, melynek fogyatkozásai jórészt korának és közönségének hibáiban gyökereznek; míg ellenkezőleg az, a mi benne igazán nagy és örökbecsű, az jórészt az ő sajátja, legalább is vajmi csekély részben forrásainak, vagy elődjeinek az érdeme.

*

A mi még *Cymbeline* színpadi sorsát és színszerűségének, kivált mai mértékkel fontolható kérdését illeti, arról legyen ezúttal elég csupán az eddig e téren tett kísérleteket röviden megemlíteni.*

A régibbeket ezúttal mellőzöm, csak Halm 1842-ben tett sikertelen próbálkozását, majd Rommel, Burk, Laube, Dohm és Lindner arra irányult törekvéseit sorolom fel, hogy e darabot a német színpadon meghonosítsák. Utánuk még Oechelhäuser és Wolzogen Adolf igyekeztek egy a mai színpadon lehetséges *Cymbeline*t szerkeszteni a nagy költő jelenetsorából; de fáradozásukat alig koronázta nagyobb siker, mint elődeikét, vagy az őket követő Bulthaupt átdolgozását.

Nálunk Bayer József** hangyaszorgalommal összehordott adatai szerint, talán a bécsi balsikereken okulva és általuk tartózkodóbbá téve, sokáig nem nyúltak a darabhoz, bár Petőfi foglalkozott lefordításának gondolatával. Minthogy azonban e szándékát nem valósíthatta meg, *Cymbeline*nek, Shakespeare legtöbb színművétől eltérőleg, csupán a Kisfaludy-Társaság által kiadott teljes fordításban jelenik meg először a magyar tolmácsolata, Rákosi Jenőtől. De már jóval előbb meghonosodott legalább elbeszélés alakjában, a mint hogy jórészt novellai eredetű is, a darabnak egy magyar feldolgozása. Székely Józsefnek a *Hölgyfutár*ban megjelent *Imogen* czímű novellája, már mint a czíme is mutatja, a külföldi színrealkalmazások némelyikéhez hasonlón, a tűrő, szenvedő asszonyt teszi meg, a mint

* L. Max Koch bevezetését a Kaufmann-féle *Cymbeline*-fordítás előtt. (*Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur.* Stuttgart u. Berlin, é. n.)

** *Shakespeare drámái hazánkban.* Bpest, 1909, II. 305–310. l.

jogos és helyes is, az eseménysorozat tulajdonképeni hősnőjévé. A darab tartalmának novellisztikus feldolgozása terén e hazai kísérletnek szintén megvan a maga régibb. e XVIII. századbeli franczia példája.

Első előadásra e színmű hazánkban Kolozsvárott került 1870 decz. 2-án, négy évvel a Rákosi-féle fordítás megjelenése után. Ugyanennek alapján adták 1881 május 6-án először Budapesten s azóta 1887-ig összesen nyolczszor, míg Kolozsvárott 1884-ben és 1897-ben kerül újra színre. Imogen szerepét Budapesten valamennyi alkalommal s egyszer Kolozsvárott is (1884) Jászai Mari játszotta.

Az első budapesti előadásról Beöthy Zsolt írt egy hirlapi tárcza ígénytelen keretében * mesteri tanulmányt, a melynek finom és mélyreható elemzése után a darab æsthetikai méltatása részemről a legnagyobb szerénytelenség volna, de különben sem férne ez előadás szűkre szabott időhatárai közé. E helyett nekem, több mint egy okból ezúttal be kellett érnem azzal, hogy a tartalmi ismertetéssel és a források futólagos jelzésével kapcsolatban e nagy fogyatkozásai mellett is örökbecsű szépségekben gazdag darab fény- és árnyoldalait egymással a lehető legigazságosabban ellensúlyozzam. Ebből egyúttal az is kiderül, hogy meg nem érdemelt mellőzésének mi az oka. Szerintem főképen az, hogy még mindig nem akadt olyan színpadi feldolgozása, a mely szerkezetbeli nagy hibáit a lehetőségig eltűntesse és ezektől felszabadultan majd annál jobban kibontakozó remek részleteit teljes értékükhöz mérten kiemelje és érvényre juttassa.

* *Színműírók és szinészek.* 1878—1881. Bpest, 1882. 256—265. l.

A másik, a mit még ez alkalommal legalább megérinteni óhajtottam, az a mélyebb erkölcstörténeti és lélektani tanulság, a mely még az oly tüneményszerű lángelmék alkotásainak elmélyedő tanulmányából is, a minő Shakespeare, kiderül, mikor bámulatos összetételű műveiket vizsgálva, lépten-nyomon azt tapasztaljuk, hogy igazán nagyot és örök időkre szólót csak abban és abból alkottak, a mit az emberiség tömeglelke, tömegérzése már évezredek óta érlelt titokzatosan szövögető műhelyében. Shakespeare *Cymbeline*jében is a sokféle eredetű szálak mesteri összebogozásából gerinczfonál gyanánt az *Imogen-mese* emelkedik ki; tehát az æonok óta alig észrevehető lassúsággal, de azért mégis csak szűntelen emelkedő emberi méltóság egy symbolikus ábrázolata, a mely méltósággal mindig egyenes irányban emelkedik a nőnek, az igazi hivatását követő nőnek megbecsülése is.

Imogennel a költő csak az ösztönszerű tudat homályos közvetetlenségében érezteti, inkább csak sejteti még, hogy neki azért kell a Postumusa vakmerő elbizakodottságából és könnyelmű fogadásból fejlett sok kínos megpróbáltatást mindent feledő jó szívvel megbocsátania, mert ez az ő ura, sorsa, mindene, a ki csak ezért rendül meg oly mélyen a beléje vetett hitben, mikor e hit súlyos kísértésnek van kitéve, mert e hite nagyon is magasra emelte volt lelkében az ő női méltóságát. Itt is egy neme tehát az antik tragédia hybrisének az, a mi a két kiváltságos lélek bűnhődését s épen egymás által való büntetését felidézi; és Postumus is csak azért nem száll előttünk olyan mélyre, hogy hibája erkölcsi bukásra méltóvá tenné őt; azért kell neki a mi lelkünkben az övével együtt érzett

katharsis által megigazulnia, mert egyúttal érezzük, hogy hitében való hirtelen megrendülése mindnyájunk közös gyarlóságában fogantatott. És abban is igaza volt Shakespearenek, a mikor Leonatust királyleány férjévé tette, ha ugyan ő emelte vissza magasabb társadalmi körbe a fogadás meséjét a polgári életből, a hol a változatok egy részében, kivált a hozzá mégis legközelebb álló Boccacciónál találta. Határozottan csak a heroikus jellemek magaslatán, a hová a mi Ráskai Gáspárunk *Vitéz Franciskó*ja is állítja, csakis itt, ebben a hozzá illőbb, stílszerűbb környezetben nyeri vissza ez az ősrégi mese azt a symbolikus, egyetemes jelentőséget, a melynek a polgári életbe való lesűlyesztése kétségtelenül csak ártott.*

Hasonló valamit tett Shakespeare a Hófehérke népmesei epizódjára emlékeztető barlangi idyllel is. Vajjon tudatosan, avagy a sokszor csak álomittas intuitio tisztábban látásával járt-e el, mikor ezt a bájos motivumot úgy alakította, hogy az a királyleány és a törpék gyermekded játékából az egymást ismeretlenül is megszerető testvérek megható találkozása lett? S vajjon nem ifjabb kora bús szerelmi regéjének hazajáró lelke kísértette-e meg a múltakon merengő szellemét, mikor *Romeo és Juliá*ja tragikus katasztrófáját szerencsés kimenetűre alakítva át, a Lorenzo barát jószándékú, de vészthozó álomitalát itt a gonosz királyné rossz czélzatú, de jó hatású csöppjeivel cseréli ki. Vajjon Cymbeline, e lobbanékony, hirtelen-haragú, de könnyen engesztelődő mesekirály is, nem a szerencsétlenebb Lear-

* L. bővebben a e kiadás I. kötetében megjelent tanulmányt: *Két magyar Cymbeline-mese és rokonaik.*

nek, Jachimo meg nem a csupán egy árnyalattal sötétebb Jagónak s végül Postumus nem a csak balvégzetűbb, de neje iránt ép oly igazságtalan s a női tisztaságról ép oly magasztosan érző velenczei mórnak párja-e? Ugy, hogy az összehasonlítást ebben az irányban folytatva, talán végül kiderülne, hogy *Cymbeline* sok felkutatott és még kimutatható külső forrásánál jóval több van e darabban mindenképen abból, a miért a költőnek elég volt csak a saját lelke kimeríthetetlen kincsesházába leszállania. Midőn e dúsgazdag lélek örök értékeit egy-egy újabb veretű éremben hozza megint, századok és századok soha ki nem merülő csodálatának tárgyául, forgalomba, akkor mellesleg néhány latnyi idegen érczet is olvaszt a nemes ötvénybe. De vegye bár azt a régi vagy a vele egykorú irodalomból, vagy a népköltés gazdátlan és csiszolatlan termékeiből, souverain lángelméje ezeket az idegen kölcsönzéseket is mindig úgy meg tudja nemesíteni, hogy teljesen az ő sajátjaivá lesznek és nemzedékek beláthatatlan sorának hirdetik teremtő és újjáalkotó géniuszának dicsőségét.

MYTHOLOGIAI IRÁNYOK ÉS MÓDSZEREK.

«A Sphinx találós meséjét — úgymond LAISTNER* — régesrégen megfejtette Oedipus, s a kérdésével faggatódzó szörnyeteg nyomban a mélységbe veté magát, mihelyt Laisos fia kitalálta, hogy az a teremtmény, a mely reggel négy lábon jár, délben kettőn s este hármon, nem más, mint az *ember*. Ámde van a Sphinxnek még egy, ennél jóval fogósabb kérdése, a mely az ő saját mivoltát feszegeti; s bármily sokan törték is eddig a fejüket azon, hogy vajjon honnan ered s mit is jelent tulajdonképen ez az emberfaló hybridalakulat, — mindeddig még senkinek sem sikerült e kérdésre teljesen kielégítő választ adnia.»

Kell-e mondanom, hogy az idézett német tudós a Sphinx e második, az elsőnél jóval fogósabb kérdésével a *mythosok* eredetére és jelentésére czéloz, melyek megfejtésére valóban annyi kísérlet történt már a mióta e kérdés egyáltalán aktuálissá vált, hogy erről a problémáról is bátran elmondhatjuk: «every key has been tried in this difficult lock».**

Valóban, alig van a szellemi élet fejlődésének vizsgálata körében kérdés, mely oly régóta foglalkoztatná

* *Das Rätsel der Sphinx.* Grundzüge der Mythengeschichte von *Ludwig Laistner.* I–II. Band, Berlin. W. Hertz. 1889.

** *A. Lang*, Myth., Ritual, and Religion. London, 1887. I. 11.

s annyiféle magyarázat kieszelésére ösztönözte volna az önmagáról eszmélkedő emberi lelket, mint a mythosok eredetének és értelmének kérdése.

Mielőtt azonban e kérdés megfejtésére irányuló kísérletek főbbjeinek vázlatos ismertetésébe bocsátkoznánk, jőjjünk mindenekelőtt azzal tisztába, mi is a *mythos* maga, a mely a föntérintett probléma felvetődésére okul és alkalmul szolgál.

A szó görög, a vele ma széles körben jelölt fogalom azonban általános emberi. De minthogy e fogalom nyelvbeli jegye görög földön született s öltött határozottabb értelmet: a szülőhazájában közkeletű jelentést kell előbb szemügyre vennünk, minekelőtte netán később nyert interpretatiójának vizsgálatába kezdhetnénk.

A görög *μῦθος* szó a homerosi költeményekben még *szót*, *beszédet* jelent egyáltalában, s csak később tágult jelentésének köre a synecdoche révén (a ném. *Sage* szóéval egyenlő úton) odáig, hogy a *monda*, *rege*, *mese* rokon fogalmainak jelölésére is használhatóvá lett. Mennyi maradt meg jelentésének e kitágulása korában is még abból az egykor élő tudatból, a melynek nyomait ma csak a tapogatódzó szófejtés sejti, midőn a *μῦθος* szó alapértelmét a «zárni» jelentésű *μύω* igével juttatja kapcsolatba: azt itt nem feszegetjük, de a bennünket érdeklő kérdésre nézve ennek alig is van nagyobb fontossága.

Minket itt első sorban az érdekel, mit értettek mythoson a görög mythographusok és mythologusok, s mit foglaltak e fogalom jegye alá? Hogy e kérdésre csak egy jellemző példával feleljünk, elég a Hesiodos-féle *Theogonia* első 200 s egynehány sorára utalnunk,

a melyekben olyan módon van a legősibb isteni dynastiának, az Uranos és Gaia gyermekeinek s köztük kivált Kronosnak, apja elleni merénylete leírva, hogy Platon* ez elbeszélést már fölötte obscoennek ítélte, a miért is az volt róla a véleménye, hogy ha már egyáltalában szónak kell róla esnie, csak vajmi kevesek szűkebb körében, valamely mysterium beavatottjai előtt kellene azt, vajmi kivételes körülmények korlátai közt fölemlíteni.

Sajátszerű egy dolog! A görög műveltség aranykorában tehát a még mindig uralkodó s elsőrendű állami intézményül elismert vallásrendszer egyik legsarkalatosabb hitágazata — mert a Hesiodos-féle elbeszélést annak kell vennünk — a Platonnal egy értelmi színvonalon álló görög ember szemében már olyan valamit tartalmaz, a mi nem való mindenkinek a szeme és füle elé! S ha nem való mindenki elé, mért hallhatják mégis ama kiválasztottak, ama beavatottak, ha nem azért, mert ők talán valami *mást* értenek rajta, mint a profán tömeg, a mely csak a szószerinti értelmet fogja fel?

Elérkezett tehát — s előbb vagy utóbb minden mythosra nézve elérkezik — annak az ideje, hogy Kronosnak Uranos elleni eljárásán azok, a kik nem sejtenek a Hesiodos-féle elbeszélés mögött valami rejtettebb értelmet, bátran megbotránkozhatnak. S itt, a mythosnak a haladó művelődés mögötti elmaradása ily kirívó eseteiben áll elő rendszerint annak a szükségе, hogy fejtegetésével, rejtett értelme kihámozásával komolyan foglalkozzanak. A mythos tehát tulajdon-

* *De Republ.* 378.

képen csak akkor válik azzá, a mit már a görög mythologusok rajta értettek, a mikor nem az többé, a mi eredetileg volt: *egy bizonyos miveltségi állapotnak megfelelő vallásrendszer szerves tartozéka.*

Előbb-utóbb ugyanis minden vallásrendszer elmarad, mint a *múlt* hagyománya, a haladottabb szellemi állapotú *jelen* mögött. E jelen azonban sohasem szakíthat oly gyökeresen a múlttal, hogy annak kivált oly mélyen az emberi lélekbe öröklődött hagyományai, a minők a vallásiak, onnan nyomban kipusztíthatók lennének, mihelyt az értelmi felvilágosodás velük többkevesebb ponton ellenmondásba kerül. A *κινεῖν τὰ πάτρια τολμῶντος οὐδενὸς* elve alapján itt is számos megegyeztetési kísérlet jő a mindinkább hitelüket vesztő ősi tanok még menthetőnek látszó része megmentésére. E kísérletek addig mesterkednek a mind szélesebb körben tarthatatlanokká vált mythosok csürésében-csavarásában, míg végre e fogás sem használ s az idejét múlt hitrendszer teljesen elcsenevészedik a törzszsel együtt, melyből életerejét szívta.

Így volt ez az antik pogánysággal a kereszténység első századaiban, a melyek alatt a hanyatló régi s a mindjobban kifejlődő és megerősödő új vallásrendszer egymás elleni harcza igen tanulságos a mythos-magyarázatok történetét illetőleg is. E küzdelmek során ugyanis az új tan terjesztői s a réginek védői még egyszer összemérik mindazon fegyvereket, a melyeket a mythosok rejtett értelme felkutatásában réges-régóta mesterkedő elmék századok hosszú során át kiélesítettek, s egyfelől arra használják őket, hogy velük a kereszténység részéről oly botrányosaknak bélyegzett pogány vallási tanokat rehabilitálják; másfelől pedig

arra, hogy e mentési kísérleteket ép egymásnak ellenmondó voltukkal tegyék hiúkká.

Mindebből máris azt látjuk, hogy a mythosokat már a bennük még hinni igyekvők is csak bizonyos *allegoriai* értelmükben tartották hihetőknek; továbbá, hogy ez az allegoriai értelmezés *különféle* lehetett s ép ezért nem is bírhatott oly meggyőző erővel, a minőbe a vele szembeszálló polemia elég ügyesen bele ne köthetett volna. Ebben a stádiumában tehát a mythos már a hozzá még görcsösen ragaszkodók szemében is csak mint allegoria, tehát *más minő értelmű, mint a milyen szövegű elbeszélés* látszik menthetőnek és fönntarthatónak.

A kérdés már most csak az, vajjon ilyen *allegoria* volt-e a mythos eredetileg is? *Egy*nek kivételével az összes mythos-magyarázatok *igen*nel felelnek erre a fontos és a mythos mivoltát legközelebbről érintő kérdésre. Ezt az egy, a többitől eltérő mythos-magyarázatot fejlődése hosszabb útján szintén lényeges változáson látjuk egészen odáig jutni, a hol ma áll; egy azonban elejétől fogva jellemzőn különbözteti meg a többitől, s ez az, hogy a mythost nem rehabilitálni, nem is mint mythost magát megérteni törekszik, hanem inkább azokat a szelleméleti körülményeket igyekszik felderíteni, melyek közt a mythosnak *úgy, a mint van,* megszületnie *lehetett,* sőt úgyszólván *kellett* is.

Úgy, a mint van, s nem úgy, a mint később ezen vagy azon uralkodó szellemi divathoz képest magyarázták. Mert a mythos-magyarázatok valamennyien az illető kor uralkodó szellemi áramlatának felötlő jeleit viselik magukon; — annak az egynek kivételével, a mely már azzal is elárulja a többitől e részben elütő

voltát, hogy többé-kevésbbé módosulva harmadfélezer év óta ismételten fel-felmerül a különféle divatos magyarázatokkal szemben.

A miben ez a többitől annyira eltérő irányú mythos-magyarázat legjobban különbözik a koruk szellemi divatjához alkalmazkodó értelmezésektől, az röviden körülbelül a következő két tételben fejezhető ki.

Az alkalmazkodó irányok szerint *minden mythos irrationalisnak látszó, de velejében rationalis.* A velük szemben haladó irány pedig abból a feltevésből indul ki, hogy *minden mythos rationalis ugyan eredetében* és az erre ható körülmények közt, *de irrationalissá válik,* mihelyt e körülmények tetemesen megváltoznak, s ilyenkor aztán a világ minden mesterkedésével sem tehető többé rationalissá, hanem e helyett legfeljebb keletkezése körülményeiből logikusan levontnak tűntethető fel.

Ebből a kétféle felfogásból kiindulólag természetesen kétféle lesz a *czél* is, a mely ez eltérő irányok előtt a mythos-magyarázat feladataként lebeg. Amaz, a mely minden mythos még oly észszerűtlennek tetsző köntöse alatt is észszerű magvat sejt és kutat s keresve persze talál is: e mag kihámozását, vagyis a *mythos eredeti értelmének megfejtését* süti ki a vele foglalkozó tudomány czéljául. Ellenben a másik irány beéri e tekintetben azzal, *ha az emberi szellem fejlődésének azon stádiumáig eljuthat, a melyen a mythos úgy, a mint van, teljesen észszerűnek mutatkozik,* s így semmi további magyarázatra már csak azért sem szorul, mert hisz épen maga akarja ezt vagy azt megmagyarázni.

Ne feledjük ugyanis, hogy a mythos eredetében

több valami puszta szellemes allegoriánál, a minek a legtöbb magyarázója bélyegezni szeretné, megfeledkezvén arról, a mit pedig már elég rég helyesen felismert s az allegoriákat hüvelyezőknek szemére is hányt EUSEBIUS (Kr. u. IV. sz.), ki *Præparatio Evangelica* czímű munkájában a következő négy kemény ellenvetéssel czáfolja le a pogány hitregék rationalista értelmezőit:

1. A rationalis magvat hüvelyező magyarázatok egymásnak ellenmondanak. (Ez tökéletesen igaz s a mai hasonlókkal sem vagyunk különben, a mint az alábbiakból majd eléggé kitűnik.)

2. Miért kellett a természeti tüneményeket (a magyarázók egyik nagy felekezete szerint a legtöbb mythos rationalis magvát) ilyen subtilis, vagy részben obscoen allegoriákban (minő pl. a fentidézett Uranos- és Kronosra vonatkozó) kifejezni? (E kényes és a pogány hitregék apologetáit vajmi nagy zavarba ejtő kérdésre a magyarázati irányok mindegyike adott azóta részben legalább többé-kevésbbé elfogadható feleletet; de csak a nem allegorikus, hanem — hogy úgy mondjuk — identikus magyarázati irány követői mutatták ki ép a «legbotrányosabb», még pedig nem csupán obscoenitásuk, hanem egyéb vonásaik miatt is «botránkoztató» mythosokat illetőleg e sajátszerű színezet tulajdonképeni okát, s ebben a többi csak másodrendű oknak tekinthető tényező közös forrását.)

3. Miféle erkölcsi érzésű emberek lehettek a mythosok alkotói? (E kérdés szorosan összefügg az előbbivel s a rá válaszoló felelet nemcsak az *erkölcsi*, hanem az *értelmi* dispositiókat is kideríti, a melyek a mythosok keletkezését és minéműségét érthetővé te-

szik, a helyett, hogy állítólagos rejtett értelmüket hámozgatnák.)

4. Lehetetlen, hogy a mythosok megalkotói annyi belátással bírtak, a mennyit nekik az allegoriákat hüvelyező mythos-magyarázók tulajdonítanak; ha pedig csakugyan volt is annyi belátásuk, akkor honnan a kirívó ellenmondás, mely e magasabb szellemi fejlettségre valló belátás és azon primitiv erkölcsi érzés közt mutatkozik, a minőt az allegoriák obscoen és kannibáli volta feltételezni enged? (Szintén tökéletesen helyes, mert hisz ép a fejlettebb korok tisztultabb erkölcsi érzése és finomabb ízlése botránkozik meg a mythosok obscoenitásain vagy egyéb barbár vonásain, s hogy e botrányos külsőségeket legalább valami alattuk rejlő érdemesebb maggal rehabilitálja, azért eszeli ki ép e haladottabb kor magasb fokú belátásának segítségével azokat a magyarázatokat, a melyek ha már a mythosban eredetileg benne rejlettek volna, kár volt őket ilyen hozzájuk sehogysem illő köntösbe burkolni, de már csak azért sem voltak benne, mert világosan kimutathatólag csak későbbi korok vívmányai. Pl. a Hera és Leto mythosának oly értelmezése, mely szerint emez az *éj*, amaz a *föld* s a mythosban mondottak ez alapon úgy értendők, hogy *az éj a föld árnyéka!)*

Az Eusebius kritikája alatt kínosan vergődő apologetikus mythos-magyarázat tehát, a mint láttuk, annak az értelmi és erkölcsi szükségérzetnek a szülötte, a mely az embereket vallási életük fejlődése bizonyos szakában mindenütt arra készteti, hogy hitregéik és ilyenekben kifejezett hitczikkelyeik elhomályosult, vagy visszás elemeit a saját koruk uralkodó felfogásával

valamikép összhangba juttassák. Innen a kezdetleges mythos-magyarázatok egy közös vonása és egyúttal alaptévedése, a melyre az imént már utaltunk: t. i. az, hogy e magyarázatok mindig többé-kevésbbé simulnak az uralkodó szellemi divatokhoz. A természettudományok fellendülése korában az összes mythosokban allegoriákat látó magyarázat önkéntelenül minden istenség mögött valami megszemélyesített természeti tüneményt vagy erőt sejt, és minden reájuk vonatkozó elbeszélésben természetéleti jelenségek és folyamatok epikus cselekménybe burkolt előadását látja. Történelmi és régiségtani kutatások virágkorában az ősidők történeti emlékeinek csökevényeit s a tódító hagyomány útján mesés túlzásokkal átszőtt maradványait keresik a mythosokban; holott a philosophálásra hajlóbb elmék kivált oly időkben, midőn erre az általános divat is serkenti őket, a hitregékben is a saját bölcseleti rendszerük elvont tételeit látják szemléltetőbb alakban kifejezve.

Mindezen törekvések közös jellemvonása az, hogy a mythos-magyarázatot tárgyilagos talajáról teljesen alanyi alapra helyezik.

Az ókorban, a mikor a mythosok még a többé-kevésbbé uralkodó vallásrendszernek részben még mindig szerves tartozékai valának s épen ezért bizonyos hagyományos kegyelettel voltak elbírálandók, ez a törekvés még érthető, s így a belőle származott tévedések is menthetők. A tudományos mythos-fejtegetésnek azonban az ilyen apologetikus mellékczélú magyarázó kísérletekhez alig lehet köze, vagy legfölebb annyiban, hogy a hitregék eredeti értelmének kihámozására irányuló törekvésekről magának számot adván, ezekről

az eltévesztett alapon álló igyekezetekről is tudomást vesz főleg azért, hogy tévedéseiken okuljon s csak azt használja föl belőlük, a mi a maga tárgyilagos alapon álló szigorúbb bírálatát is kiállja.

Semmivel sem tudományosabb azonban ezen apologetikus mythos-magyarázati iránynál az a merőben *polemikus* álláspont, a melyet a keresztény egyházatyák az alkonyuló pogányság vallásrendszereinek meg-, vagyis inkább elítélésében elfoglalnak. S e tekintetben a helyesb irányt sejtő Eusebius sem egészen kivétel; mert az ő tulajdonképeni czélja sem az, bár e czélt mellesleg jól jelöli ki, de mégsem az, hogy a mythos-alkotó tényezőket fölismerve, a hitregék értelmét ezek alapján kiderítse, hanem csakis az, a mi a többi keresztény mythographusé, hogy t. i. a pogány vallásrendszerek tanításainak képtelenségeit s egymásnak ellentmondó részleteit mentül szembeszökőbben csoportosítsa és mentül czáfolóbb erővel domborítsa ki.

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy a mythost, a mennyiben valami megfejtendőt zár magába, rejtett értelméről nem egy későbbi, vele már értelmileg és erkölcsileg meghasonlott kor felfogása alapján, hanem lehetőleg annak a lélekállapotnak a fokáról kell vallatni, a mely megteremtette. Más szóval, hogy a mythos mivolta, értelme és fejlődése csakis azon szellemi állapot és az ezt előidéző, meghatározó életkörülmények megértéséből világosul meg, a melyek létrehozták s bizonyos értelemben még mindig mythos-alkotók gyanánt működnek.

A mythologiára nézve igazán nagy szerencsének mondható, hogy a mythosoknak — ha nem is épen a keletkezése, de mindenesetre legalább a fejlődési

milieuje, a még mindig elég nagy számú primitiv népfajoknál valósággal «in vili corpore» tanulmányozható. Ezeknél ugyanis még meglehetős teljességgel együtt találjuk mindazon tényezőket, a melyek más, fejlettebb műveltségű népek már nem egészen *szerves* állapotú mythosait is megteremtették.

*Szerves*nek neveztük már föntebb is az olyan mythost, a mely még teljesen «rationalis» és egyébként is összhangban áll a benne még feltétlenül hivők gondolkodás- és érzésmódjával. Műveltségtörténeti okokból abban a sajnálatos helyzetben vagyunk, hogy ép a leggazdagabb mythos-rendszerű népek (pl. a görögök és rómaiak) hitregéit majdnem kivétel nélkül csak oly korok feljegyzéseiből ismerjük, a melyekben azok a szó ily értelmében már nem voltak *szerves*ek. Az ily feljegyzésű mythosok pedig, még ha nem is járul hozzájuk teljesen öntudatos és szántszándékos magyarázó törekvés, akkor is mindig magukon viselik már annak a későbbi kornak a szellemi habitusát, a mely nem teljesen világos és commentálásra szoruló hagyományként bírja már őket egy régibb időből; olyanból, a mikor még ily magyarázatra nem lévén szorulva, már csak ezért is valamivel máskép adták őket elő.

Mert nézzük csak a dolgot kissé közelebbről. Mikor és többnyire mily körülmények közt kerül valamely mythos feljegyzésre? E *feljegyzést* a szó legtágabb értelmében véve, ide számítjuk természetesen annak oly módjait is, a minők a mythosokat kifejező, vagy csak rájuk czélzó emléktárgyak, sőt szertartások is. És pedig ezeket tekintjük a mythosokról szóló vallomások közül a becsesebbeknek, a közelebbi tanúknak. Ámde már ezek is csak bizonyos fenntartással és nagyon óva-

tos kritika ellenőrzése mellett szólaltatandók meg a mythos értelmét illetőleg. Mert a mi első sorban azokat a tárgyi régiségeket illeti, ezek bármely primitiv technikával készültek is, mindig bizonyos idő folyamán fejlődött s a hagyomány merevítő hatása ellenére is némi változásoknak alávetett, sőt idegen hatásoktól sem ment stilizáló művészettel ábrázolják a mythost, s ennek ilyenformán már csak azért sem adhatják teljesen azt a képét, a mely őskori megalkotói előtt lebeghetett. Ugyanez áll némikép a szertartásokról is. Ezekbe is önkéntelenül mind többet visz bele a mythos eredeti jelentésétől idegen elemekből a haladó értelmi és erkölcsi fejlődés; még pedig nemcsak olyképen, hogy a szertartás értelme módosul az azt végzők és szemlélők szemében, hanem akként is, hogy e módosulás lassanként szinte észrevétlenül átalakítja magát a ritualét is, a mely így mind jobban közeledik a neki adott értelmezéshez, de egyúttal mind jobban távolodik attól, a mit eredetileg kifejezni hivatva volt.

Csak halmozódnak a meggondolni és nagy óvatossággal megrostálni valók, midőn a mythosok másféle, a szó szorosabb értelmében vett feljegyzéseire kerül a sor. Értvén itt ezeken a róluk szóló írott emlékeket. Ezek kivétel nélkül a mythos keletkezésénél és szerves koránál jóval fiatalabb idők termékei lévén, már ezért is sokkal többet tartalmaznak még az előbbi vallomásoknál is azon kor uralkodó felfogásából, a melyben keletkeztek. Igaz, hogy egy részük legalább eléggé kegyeletes hagyomány révén szállt régibb időkből újabbakba. De még a hagyomány, a kegyelet és a legjobb szándékú conserváló törekvés sem gátolhatja meg a mythos ily úton való tovább haladásában azt az egé-

szen természetes psychologiai folyamatot, a mely minden hagyománynyal együtt jár: t i. a benne tovább öröklődő tartalom többé-kevésbbé gyorsan, de időről-időre biztosan bekövetkező megváltozását. Hozzájárul az itt figyelembe veendőkhöz még az a nagyon fontos körülmény is, hogy számos mythos már nyilván oly feljegyzésben került szemünk elé, a mely nemcsak hogy annak nem szerves korabeli, de nem is egyazon nép- és hitközösség tagjáé, a mely közösségben legalább a kegyeletes megőrzés bizonyos lélektani alapját láthatnók. Görög források egyiptomi vagy skytha istenségekről, római feljegyzések a kelták vagy germánok vallásáról, bizánczi és arab kútfők a régi magyarokéról mind a maguk elfogultságával szólnak, a mely mindig nagyon számbaveendő, mikor az ily mythologiai források vallatására kerül a sor.

Ha a mythosokat illetőleg csakis ilyen forrásokra volnánk utalva, akkor eredeti jelentésüket és a fejlődésükre ható tényezőket illetőleg aligha is juthatnánk el még csak addig a relativ valóságig is, a meddig újabban ez irányban mégis csak sikerült eljutnunk. S ha az ó- és középkor összes mythos-magyarázói, meg az újabbkoriak nagy része nem is jutott el még idáig sem, annak egyik főoka kétségtelenül az is, hogy forrásaik majdnem kizárólag ily természetűek. Valamivel kedvezőbb helyzetbe csak ott jutott e tekintetben a mythos-bírálat, a hol csakugyan «in vili corpore», a még szerves állapotú mythost magát sikerül megszólaltatnia. Ez pedig csakis a még közvetetlen megfigyelés alá eső primitiv (vagy legalább ehhez elég közel álló) népeknél lehetséges. Természetes, hogy itt is csak a kellőkép iskolázott és minden irányban meg-

bízható feljegyzőnek lehet előttünk oly hitele, a minő adatainak teljes használhatóságát igazolja. A miért is a vad és félvad népekről szóló régibb útleírások is csak igen csínyján használandók; sőt az újabbaknál is szűntelen résen kell a kritikának állania s az egyiket szűntelen a másikkal, a hol pedig több párhuzamos feljegyzés nincs, az írót magát önmagával kell ellenőrizni. Vagyis arra kell folyton ügyelni, nem kerül-e egyik állítása egy másikkal ellenmondásba, a minek sokszor egy esetben való kétségtelen kimutatása összes többi vallomásait is gyanúsakká teheti.

A primitiv népek mythosainál tehát, föltéve mindig a feljegyzés teljes megbízhatóságát, — a minek erkölcsi garancziáin kívül ugyanazok a kriteriumai, mint a természettudományi megfigyelésnek, — az ilyen még *szerves*eknek tekinthető mythosoknál megleljük mindjárt azok szellemi légkörében azt a milieut is, a mely őket megteremtette. Az ily mythosok épen azért nem is szorulnak egyéb magyarázatra, mint arra, a melyet nekik az érzés- meg gondolkodásmódnak az egész, velük szépen megegyező rendszere nyujt, a minek alapján termettek.

Ezt az érzés- és gondolkodásmódot egy szóval *animismus*nak nevezi az anthropologia lélektani része, az összehasonlító néplélektan. E szó ugyan első sorban csak «lélekben, lelkes dologban való hit»-et jelent, de a vele ma úgy az ethnologiában, mint az összehasonlító vallástudományban jelölt fogalom még némi magyarázatra szorul. Először is az animismus többféle fejlődési fokait, másodszor pedig ehhez mért kiterjedését és végül leginkább a nevében kifejezett *lélek*-képzetet illetőleg.

Czélszerűbb lesz mindjárt a legutóbbin kezdeni, mert ennek kifejtésével az első kettő úgyis önként megvilágosul. Az animismus legalsó, legmélyebb fokán levő embert, a valódi ősembert, mint megfigyelésünk alá nem esőt, itt számba sem vehetjük. De igenis, a hozzá még elég közel álló *vad* vagy *félvad* embert, a még ma is élő primitiv népfajok körében. Ennek a tüzetesebben megfigyelt és elemezett gondolkodás- és érzésmódjából számos, a még fejletlen gyermekével analog vonás derül ki. Tekintetbe kell vennünk e mellett természetesen mindig a czivilizáczió légkörében növekedő gyermeknek mégis csak egészen más milieujét, valamint a fejlett eszű vadembernek naivsága mellett is sok tekintetben a gyermek lelki tevékenységeit tetemesen meghaladó ítélő, következtető és elvonó képességét. Ez analogiák közül a legfeltűnőbbek egyike az anthropomorphisáló felfogásnak az a majdnem souverain általánossága, minden dologra való kiterjesztése, a melynek értelmében az ily ember igazán a saját mértékével mér mindent. Más szóval a saját magán megfigyelt s legkönnyebben megfigyelhető szellemi folyamatokat tulajdonítja minden más dolognak is, s azok szerint képzeli el az abban vagy azon tapasztalt jelenségeket. Hogy csak pár egyszerű példával széljunk: a mi leesik, az *lejön;* a mi árt, az *rossz* e szó erkölcsi értelmében, vagy haragjának, bosszúságának jeléül okoz ártalmat; a nap az ily felfogás alapján *kel* és *nyugszik*; a szélnek e világnézet kölcsönöz *szárnyakat,* a tűznek, a mely az égő anyagokat *felfalja,* fogakat stb.

E felfogás alapján az emberen kívül levő összes dolgok ép úgy és csakis úgy élnek és hatnak kifelé,

első sorban az emberre, mint ő maga. Ez az, hogy az ember nekik az ő saját lelkét tulajdonítja. Igen ám, de milyen ez a lélek? Olyan *barbár* és fejletlen, mint ő maga, s a milyennél másféle, életkörülményei közt, nem is lehet. Ne ütközzünk meg tehát azon, ha a lélekkel való felruházás útján odáig jutva, a hol e lélek már ú. n. természetfölötti, vagy inkább csak «felsőbb» lényekbe is költözik, azt ezekben is fölötte barbárnak, kannibálinak, szeszélyesnek, gyermekesnek, szóval egészen olyannak találjuk, a minő azé, a kitől e «felsőbb» lények azt kapták. Bizony a barbár embernek barbárok alakjokra és természetükre, ennek következtében pedig cselekedeteikre nézve az istenei is.

Régi útszéli igazság, hogy az ember a maga képére teremti a maga isteneit, s hogy ezek vele lépést haladva fejlődnek. Igen ám, de fejlődésük mögött többé-kevésbbé elmarad a cultus, mely mindig conservativabb, mint az istenek természetéről az ember művelődésével együtt változó fogalmak. S elmaradnak a régi istenekre vonatkozó s egy vagy más úton, emlékekben vagy cultusban megrögzített mythosok is. Vagyis itt áll elő annak a fönt már érintett szükségnek az érzete, hogy a fejlettebb ember és az ő még mindig fejletlen, de a hagyomány merevítő hatása miatt egykönnyen nem is fejleszthető istenei közt egyfelől, másfelől meg ez istenek és a róluk már derengő magasztosabb fogalmak közötti ellenmondás valamiképen kibékíttessék. Innen a magasabb fejlettségű népeknél, a melyek nem jutnak el elég korán e fejlettséggel arányos vallásrendszerig, az a kiáltó ellentét a haladottabb elemek egész szellemi állapota, gondolkodása és érzülete — meg a hagyomány szentesítette cultus tartalma és alakja közt.

Ez azon stádium, a melyben már a Homeros nevéhez fűződő költemények, de még inkább a Pindaros ódái és Platon dialogusai némely helyütt világosan elárulják, hogy az istenek és a róluk regélő emberek egymástól mindjobban elidegenedtek, ezek amazoknak megértéséhez mind több kommentárra, mindegyre mesterkéltebb magyarázatokra szorulnak. Igyekszik is e mind jobban tátongó ürt a fenti szükségérzettel majdnem egyszerre megszületett mythos-magyarázat több-kevesebb szellemességgel áthidalni. De minden mesterkedése rendesen azon feneklik meg, hogy rationalissá akarja tenni azt, a mi a mythos keletkezése és szerves állapota korában csakugyan az is volt; de mihelyt már magyarázatra szorul, nem az többé s ilyenné a változott, továbbfejlődött szellemi állapot körében és azzal összhangban nem is tehető.

De ez nem is feladata a mythologiának, a mely egyelőre beérheti azzal, ha sikerült kimutatnia, hogy még mindig megvan s így bátran föltehetőleg még nagyobb mértékben megvolt, sőt valamikor épen általános lehetett az olyan szellemi állapot, a minőnek talaján természetszerűleg fejlődhettek a később oly irrationalisakká lett mythosok. Ez állapot nagyjában, a mint láttuk, a primitiv népek gondolkodás- és érzésmódja, elvonó és következtető eljárása. Már pedig erről a fokról emelkedett fel az anthropologia tanítása szerint a legműveltebb nép is, számos ezredév lassú fejlődésének hosszú útján. A mythologia bevezető tanulmánya tehát a primitiv népek lélektana.

A szó valódi értelmében «barbár» ember lelkületének ismerete alapján érthetők meg a műveltebb népek mythosai is, a melyekben csak addig érthetetlen

és visszatetsző a sok kannibáli, obscoen és egyébként botránkoztató csökevény, a míg arra nem gondolunk, hogy valaha e népek is kannibálok és másként is oly színvonalon voltak, a melyen az ily részletek egészen jól beleillettek az uralkodó érzés- meg gondolkodásmód teljesen logikus rendszerébe. Zeusnek atyja ellen elkövetett s a Hesiodos-féle *Theogonia* imént említett helyén leírt merénylete, mely a Platon-korabeli átlagos műveltségű görög embert már annyira megbotránkoztatta, hogy mindenkép valami rejtett allegorikus értelmet keresett mögötte, abban a korban, a mikor e mythos keletkezett, mindenesetre egészen jól hozzáillett ez istenségnek akkor még teljesen egységes és nemcsak önmagával, hanem a benne hivőkkel is teljesen harmonikus jelleméhez. De persze az a Zeus, kit a Perikles-korabeli görög az olympiai templom chryselephantin szobrában, mint a fenség legmagasztosabb ábrázolatában sem bálványként imádott többé, hanem csak a művészet legtökéletesebb alkotásában érzéki képbe foglalt szellem-erkölcsi lényként, mint az emberek és istenek mindenható és bölcs urát tisztelt: az a Zeus már sehogysem illett bele a róla még mindig közszájon forgó mythosok keretébe; köztük kivált az olyanokéba, a melyek a legocsmányabb fajtalanságok hőse, kannibáli vérengzésre kész zsarnok, bármily állat vagy élettelen lény alakját is magára ölteni képes varázsló és szemfényvesztő stb. gyanánt szerepeltetik.

Ezeket az ellenmondásokat, a melyek hovatovább mind kiáltóbbakká lesznek, sem a lampsakosi Metrodoros természetéleti, sem az Euhemeros ridegen történelmi, sem a szentatyáknak az ördög fondorlatai

által meghamisított őskinyilatkoztatással előhozakodó, vagy a neoplatonikusok mindenütt jelképes philosophemákat látó magyarázatai el nem oszlatják. Érthetőkké csak annak az önként kínálkozó föltevésnek az alapján válnak, a mely a Zeusről s a többi istenekről szóló visszataszító mondákat egy ilyeken még nem botránkozó barbár kor szülötteinek tartja; a Pheidias vésőjével alkotott remekmű előtt áldozó görög ember Zeusét pedig ugyanazon fejlődés eredményének ismeri el, a melyen ez a görög ember maga is átment, a míg a pápuák vagy a legvadabb néger törzsek szellemi állapotából és életkörülményeiből a Perikles Athénjének műveltségéig fölemelkedett.

Mindebből már az is következik, hogy a mythologiai okfejtés feladata sokkal bonyolódottabb ott, a hol hosszú fejlődés nagy és kanyargós útja van az illető nép mögött, a melynek hitregéit elemezzük, mint az olyan népeknél, a minőkből a mai napság fejlettebb nemzetek a kultura többé-kevésbbé magas fokára emelkedtek. Ilyenekül tulajdonképen a ma élő primitiv fajok közül még a legmélyebben állók sem tekinthetők ugyan: mert az az ősember, a ki gondolkodásában és érzületében a mythosalkotó képesség és készség teljes mértékét tűntetné elénk, ma már seholsem található. De mindenesetre megvan, mint már érintettük, a hozzá még elég közel álló «vad», vagy «félvad» ember, kinek szellemi állapota még nagyon jó kulcsot ád kezünkbe a legtöbb mythos keletkezésének megértéséhez.

Csak azt kell vizsgálnunk, minő összefüggés van és van-e egyáltalában ilyen összefüggés az ily «vad», vagy «félvad» ember hitregei képzetei s egyébként jelentkező

gondolkodás- és érzesmódja, valamint ezek szerint igazodó cselekedetei között. S ezt vizsgálván, azt fogjuk tapasztalni, hogy e kutatott összefüggés igenis megvan, s ha már itt-ott hézagos is kezd lenni, még mindenesetre sokkal szorosabb, mint az olyan magasabb fejlettségű népeknél, a melyek mythologiai rendszereinek fejtegetésére és magyarázgatására elég régóta úgyszólván egészen a legújabb időkig a hitregék összehasonlító és oknyomozó tanulmánya majdnem kizárólagos figyelmét fordította. E kizárólagosság és önkényesen megszabott szűk térre szorítkozás ellenében csak elvétve terjeszkedett ki itt-ott már régebben is egy-egy szélesebb látáskörű és helyesebb érzékű kutató: az anthropologiai mythos-magyarázat megannyi félénken tapogatodzó elődje, a kiknek sorából e helyütt csak a legkiválóbbat, FONTENELLE-t akarom említeni.

A XVIII. század ez atyja, mint őt egyik legújabb méltatója* helyesen nevezi, ama sárkányfogak mellett, a miket oly finom könnyedséggel és előkelő nonchalance-szal hintett el, nem egy dúsan termő magot is vetett az emberi lélek fejlődését kutató tudomány talajába. *De l'Origine des Fables* (*Oeuvres*, Paris 1758, III. köt. 270. l.) czímű rövid értekezésében felveti a görögök mythosait illetőleg azt a kérdést, miért és honnan a sok megbotránkoztató, sőt felháborító részlet ez isteni természetű állatokról és állati természetű istenekről szóló hitregékben, a melyek pedig évezredeken át annyi ember vallásos érzületének substratumát alkották? E kérdés maga nem új; hisz tudjuk, hogy már a görög műveltség fénykorának legkiválóbb el-

* E. FAGUET, *Dix-huitième siècle. Études littéraires.* Paris 1894. 31. l.

méi, egy Platonnal élükön, egy vagy más alakban szintén felvetették maguknak. De új vagy legalább is új irányba terelő a válasz, melyet a XVIII. század szellemes szalon-bölcselője rá ad, midőn a mythosokat az emberiség ma szinte *érthetetlen* szellemi állapotából keletkezetteknek és csakis ezen vad és fejletlen állapot gondolkodás- meg érzésmódjával egyezőknek mondja. «Nézzétek, úgymond, a kaffereket és irokézeket, ha meg akarjátok tudni, mifélék lehettek az őskor emberei, s még ekkor is gondoljátok meg, hogy már a kafferek és irokézek mögött is hosszú múlt fejlődése áll, a melynek útján oly ismeretekre és bizonyos műveltségre *(politesse)* tettek szert, a minőjük az ősembereknek még nem lehetett.»

Ezen a nyomon és De Brosse egy sokáig feledés fátyola alá rejtett munkája *(Les Dieux Fétiches,* 1760) csapásán indult tovább az angol E. B. Tylor, valamint tőle függetlenül az előbb egy más iskola hívei közé tartozott Mannhardt. E nyomon haladnak az ő tanaik népszerűsítői: Lippert, Gaidoz és A. Lang, kik főleg a közelmúltban még uralkodó meteorologiai mythos-magyarázat kizárólagossága ellen harczolva szedték elé Fontenelle kitűnő, csak az idő mostohasága folytán kissé berozsdásodott fegyvereit. E fegyverek különben ugyanabból az aczélból vannak kovácsolva, a melyet, mint fönt láttuk, már Eusebius is sikerrel forgatott az alkonyuló pogányság apologétái ellen. Ezek meg szintén ugyanarról az elhibázott alapról próbálták megvédeni a keresztény egyházatya támadásai ellen a mythosokat, a melyre a meteorologiai mythos-magyarázat újabb képviselői is helyezkedtek. Az ő kiindulópontjuk is az volt ugyanis, a mi a lam-

psakosi Metrodoros ókori követőié, hogy t. i. a mythosokban csupa *allegoriát* kell látni; vagyis valami rejtett *másféle* értelmet, mint a mit azok szószerint mondani látszanak. Erre az útra pedig csakis azon értelmi és erkölcsi szükségérzet csalhatja a mythos-fejtegetőt, a mely a hitregéket a maga korának vallásos meggyőződésével és bölcseleti felfogásával ellenkezőknek, össze nem egyeztethetőknek találván, ahhoz a fonák eszközhöz folyamodik, hogy jóval fejlettebb kor erkölcsi és értelmi színvonalán keletkezetteknek tűnteti fel a mythosokat, mint a minő azokat valóban szülte. Vagyis más szóval, a mythos-magyarázatot a maga *tárgyilagos* alapjáról egy teljesen *alanyi* szükségérzet talajára csempészi át, a melyen a tisztán tudományos, tehát csakis az igazságot és semmi mást nem kereső vizsgálatnak minden ily szubjektiv óhajoktól idegen czélját elérni egyáltalán nem lehet.

Igaz, hogy e tisztán tárgyilagos alapon rideg következetességgel megmaradni vajmi nehéz. Hisz már Fontenelle is ismeri, hogy a mythosok nekünk «szinte érthetetlen» lélekállapot szülöttei; s való igaz is, hogy a legtöbb mythos keletkezésére szükséges vagy legalább alkalmas értelmi és erkölcsi fokozat oly távol esik már a legrégibb mythos-magyarázók és rendszerezők (pl. egy Hesiodos) világnézetétől is, hogy az ennek légkörében élő s teljesen hozzá szokott ember alig tudja magát ama mythos-alkotó feltételek közé visszaképzelni. Ezzel a szinte legyőzhetetlen nehézséggel állottak szemben és nem is igen tudtak vele megbirkózni már az ókori mythos-magyarázók, az egyiptomi és hindu papok, utánuk és részben velük egyidejüleg a görög bölcselők, még később a keresztény egyház-

atyák, újabb időben pedig az előbbiektől megkísérlett utakon több-kevesebb elmésséggel szerencsét próbálgató rationalisták, symbolikusok és philologusok.

E három csoport közül az első kettőbe tartozó m·thos-fejtegetők, a kik kivált a XVIII. században és a XIX. elején (Creuzer és követői) keltették fel hamvaikból részben Metrodoros és Euhemeros, részben pedig a szentatyák elméleteit, tulajdonképen semmi újjal sem járultak a régi kérdés megoldásához. A rationalisták papi csinálmánynak tekintették a maguk felszínes művelődéstörténelmi tudásával és szűk látókörű philosophiájával a mythosok legnagyobb részét, mint a vallást egyáltalán; kisebb részükben pedig (Euhemerost követve) történelmi tényekre való elhomályosult és a hagyomány útján tódított visszaemlékezéseket láttak. Ez alapon aztán nagyon könnyedén végeztek a nehéz problémával. A symbolikusok meg saját koruk romanticismusához híven a régi keresztény elmélethez térve vissza, az őskinyilatkoztatás többé-kevésbbé elhomályosult jelképes burkolatát látták a mythosokban, a melyek mögött szerintük az egy igaz vallás tanai rejlenek.

Már több köze van a tudománynak a harmadik irányhoz, a mely annyival mindenesetre előbbre segítette a kérdés módszeres fejtegetését, hogy az *összehasonlítást*, bár egyelőre szűk és kissé önkényesen kiszabott körben, szintén belevitte a mythosok értelmét kutató vizsgálódásba. Az összehasonlító nyelvvizsgálattal ugyanis majdnem egy időben születik meg az *összehasonlító mythologia* is, a melynek atyjául Grimm Jakab tekintendő. A mit ő egyelőre a germánság körére szorítkozva megkísérlett, azt folytatták az árja

népek idő- és térbeli szélesebb határok közt mozgó ethnikumára nézve KUHN, SCHWARTZ és MÜLLER MIKSA; s ezt hajtották veszedelmes túlzásba az ő tanaik népszerűsítői, — egy Cox és Gubernatis, a kik közül kivált emez szerencsésen «ad absurdum» is vitte mestereinek még aránylag elég discrét tévedéseit.

E tévedések legfőbbjeit az ú. n. «philologiai» irányzat (*etymologiai*nak is nevezhetnők, eredményeinek túlnyomó része szerint pedig *meteorologiai*nak) kivált két módszertani botlás révén követte el. Ezek elseje az, hogy jóllehet az *összehasonlítás*, tehát a mythologiában is egyedül helyes és szép sikerrel kecsegtető vizsgálati módszer, volt ez iskola jelszava s az a bűvös kutatóvessző, melylyel e tudományág történetében igazán korszakot alkot — sajnálatos szűkkeblűséggel ez összehasonlítást nyelvi téren igazolt, de a mythosok körében semmikép sem menthető korlátok közé szorította. Megmaradt t. i. a mythosok fejtegetésénél is abban a nyelvhasonlítási alapon kijelölt szűk körben, a melyet az indogermán népek nyelvi rokonságából kiindulva, mythosaikat illetőleg is szorosan zártnak és a módszeres vizsgálat érdekében át nem hághatónak tartott. Ez pedig elemi tévedés. Mert a mythosok minden nyelvi és faji rokonság, sőt minden történelmi nyomokkal igazolható kölcsönhatás nélkül is meglepő hasonlóságokat mutathatnak a legkülönbözőbb népeknél. Egyszerűen azon ismételten jelzett oknál fogva, hogy a mythosokat létrehozó feltételek mindenütt és minden időben oly analog szellemi állapot integransai, a mely az emberiségnek sem faji, sem nyelvi, sem más egyéb közösségéhez fűzve nincs, hanem csakis fejlődésfoki jelzékéhez van kötve.

A második alaptévedés az etymologiai fejtegetések velük született, úgyszólván alkati gyengeségéből származott. Ezt a Platon *Kratylos*ában Sokrates ironikus dicséretére érdemesült tudományt talán nem egészen igazságosan érte azóta is elégszer a megbizhatatlanság többé-kevésbbé komolyan emelt vádja; de mindenesetre van a Voltaire ismeretes szálló igéje mögött is annyi igazság, hogy szófejtésekkel sok mindent ki lehet magyarázni, csak egy kis ügyesség kell hozzá. S ennek az ügyességnek nem kis mértékével dicsekedhetnek a meteorologiai (kivált a «solaris») mythos-magyarázat mesterei. Azóta persze, hogy egyideig nagy keletnek örvendő elméletükbe mind több rést ütött épen a szigorúbb lelkiismeretű philologia, tehát az a tudomány, a melynek kissé könnyed fegyvereivel ők is síkra szállottak, — azóta ez ügyeskedés nem egy tetszetős eredménye csillogó szappanbuboréknak bizonyult, s nyomába vesztek a szivárványszínű léggömböcskéhez fűződő következtetések is. Ilyenek sorából tuczatszámra idézhetnők a görög-latin-germán-szláv-litván-hindu párhuzamokat, a melyek a többi közt jórészt még abban a hibában is szenvedtek, hogy az egyik oldalon meglévő igazi tulajdonnévnek a másik félen csak valami nem is épen mythologiai vonatkozású appellativum vagy jelző, vagy egy-egy gyanús védai hapax-legomenon felelt meg; arról nem is szólván, hogy sok esetben az elmésnél elmésebb párhuzamok és etymologiák egymást zárták ki, vagy legalább zavarták az illető «közös» indogermán istenalakról nagynehezen megrajzolt ködkép körvonalait.

Hát még a védák, a hindu nép históriai korba eső vallási fejleményének e nagyon különböző természetű

és értékű okiratai? Milyen kalandos feltevések fűződtek e könyvek korához, becséhez és tartalmához addig, a míg e homályos útvesztőbe is valamivel több világosságot nem vetett az újabb idők szigorúbb kritikájú vallás- és történettudománya! S hány merész következtetése a philologiai iskolának volt épen e kalandos feltevések ingatag talajára felépítve, a melynek bomlásával természetesen romba kellett dőlnie a reá emelt büszke kártyavárnak is.

Az exact philologia kezdet óta fölötte bizalmatlankodó állást foglalt el az etymologisálást túlhajtó mythos-magyarázó irányzat többnyire kétségtelenül igen szellemes, de nem mindig elég alapos egybevetéseivel és rendesen nem elég óvatos következtetéseivel szemben. Ugyanez az exact philologia volt különben az is, a mely századunk elején mindjárt feltűnésekor megérdemlett kemény leczkében és határozott visszautasításban részesítette a symbolikusok (a Creuzer-féle iskola) még kalandosabb mythos-hüvelyezési kisérleteit. (L. különösen Lobeck, *Aglaophamus*, 1829.) A solaris elmélet gyengéinek feltárásában is az a szigorú históriai szellem és pontos szövegkritikai lelkiismeretesség vált be a délibábos egybevetések veszedelmes próbakövének, a mely annak idején a neoplatonikusok késői utódainak módszertelen dilettantismusát is kellő értékére szállította le.

S ezzel mindjárt rámutattunk a philologiának a mythos-magyarázat terén végzendő valódi feladatára is, a mely azért, mivel némely mythos-fejtegető irányok e feladatot illetőleg nem vallottak egészen helyes nézetet, még korántsem tévesztendő szem elől. Mert kétségtelen, hogy a mythologia az embertan demo-

psychologiai részén kívül a philologiától tanulhat a legtöbbet. Figyelembe veendő ugyanis, hogy a mythologia fent jelzett feladata a mythos-alkotó dispositiók felderítésével még koránt sincs kimerítve. Ennyivel csak ott érhetjük be, a hol igazán primitiv vallásrendszerrel van dolgunk, a minő a szó legszigorúbb értelmében a ma élő legvadabb néptörzseknél is alig található már, mert ezek vallási képzetei is már bizonyos fejlődés eredményei, a melyek még az érintkezések folytán létrejött másodlagos rétegek beékelődésével is lehetnek tarkítva. Olyan vallásrendszer t. i., a melyben még minden elem teljesen homogén és autochton, s a hol a mythos még minden ízében egészen és szervesen beleillik az egyébként is kitetsző primitiv gondolkodás- és érzésmód keretébe, ma már csak a fejlődés útján visszafelé haladó reconstructio elméleti alkotása.

Annál bonyolódottabbá válik a mythos-elemzés munkája ott, a hol ez ősi összhang és egyöntetűség már tetemesen és oly szembetűnően meg van zavarva, mint a magasabb műveltségi fokon álló népeknél, a minők azok valamennyien, a kiknek mythosaival a legrégibb idők óta a legeslegújabbakig a mythologia, jórészt még a legfiatalabb összehasonlító mythos-fejtegetés is foglalkozott. Itt a mythos-magyarázat annál közelebbről érintkezik a művelődéstörténelem egyéb ágaival s annál többet kénytelen tőlük tanulni, mentül magasabb műveltségi fok átmetszetéből való az illető mythos, vagy a hozzája füződő cultus. A görög vagy római mythosok pl. — hogy csak a legismertebbeket és legrégibb idő óta magyarázottakat említsük — legtöbbnyire oly korok emlékeiben, még pedig nagyobb-

részt irodalmi (tehát már ezért is fölötte complex) emlékeiben maradtak ránk, a melyek már a maguk felfogásához idomítottak egyetmást a hitregékből. E feljegyzések már önkéntelenül is commentálják és bizonyos irányban magyarázgatják a mythost akkor is, midőn jóhiszeműleg egyebet sem akarnak és látszanak tenni, mint azt a maguk korának köztudata szerint leírni. S mentül későbbi korból valók e feljegyzések, vagyis a mythos keletkezésének idejétől mentül nagyobb távolság választja el őket, annál több bennük ez önkéntelen és utóbb már részben szándékosnak is mutatkozó commentálás, a mely mindig az illető kor uralkodó eszmeáramlatának jellemző színét viseli magán.

Itt tehát már csak ebből a szempontból is szűntelen a legóvatosabb kritikát kell gyakorolni, a mely egészben véve természetesen ugyanazon vezérelvek szerint igazodik, mint a philologiai és *históriai* bírálat. A philologiai mellett ugyanis, a mely maga is az egyetemes történettudomány czéljait szolgálja, ettől tanulhat legtöbbet a mythosok értelmét kutató buvárlat, még pedig azon műveltségi fok magasságához szabott arányban, a melynek átmetszetétől az illető mythos való. Csakis a történettudomány szigorú kritikájával megrostált adatok világítják meg azon utakat, a melyeken egymással semmiféle genetikus kapcsolatban nem álló népek vallásrendszerei is kölcsönhatással lehettek és voltak is egymásra, s a mely utakon a nyomozást megindítva, pl. nem egy közös indogermán tulajdonnak tartott mythosban sémi kulturhatás eredményét ismerte fel a behatóbb kutatás. (L. e téren különösen Gruppe O., *Die griechischen Culte und*

Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. I, 1887.)

A mythologia e két említett segédtudományához harmadikul az előbbi kettővel amúgy is részben közös területű *régiségtan* csatlakozik, ezen itt különösen annak a tárgyi régiségekkel foglalkozó részét értvén, mint a melynek körébe a mythosok és a rájuk vonatkozó cultus anyagi emlékei tartoznak. Mind a hármat pedig, a mythos-alkotó tényezők felderítésének szánt anthropologiai bevezető részszel egyetemben, megleljük az *ethnologia* roppant tág körű tudományában, a mely midőn valamely nép egész anyagi és szellemi élete megvilágítását és oknyomozó magyarázatát tűzi ki feladatául, ennek keretébe természetesen az illető nép vallásrendszerét is belefoglalja. Úgy, hogy e szerint a mythologia tulajdonképen, míg *tárgyát* tekintve egyfelől az egyetemes vallástudománynak, addig *alanyát* nézve az ethnologiának a kiegészítő része. Ebben is legszorosabban a *folklore* neve alá foglalt szóbeli hagyományok nyujtják anyagának jó nagy részét. De hozzájárul ez anyaghoz sok olyan dolog is, a mi az első sorban csak az *élő* hagyományt feljegyző folklorisztika szűkebb keretén térben és időben is túl esik.

Már az eddigiekből is kitetszik, hogy a mythologia első, alapvető része pusztán *leíró*; második, erre felépülő része pedig pragmatikus, tehát oknyomozó és *okfejtő*. Amannak elsőrendű segédtudománya a philologia; emennek útjait pedig a mélyebb rétegekben az ethnologia néplélektani része világítja be, holott a magasabb fekvésűekben már a történelem adataira is támaszkodhatik. Amott a források helyes olvasásán és

kritikáján fordul meg a dolog; emitt pedig leginkább azon, hogy a mythosba valahogy olyat ne magyarázzunk bele, a mi benne eredetének feltételei szerint nem lehet. De meg azon is, hogy a történelem kideríthető adataival is gondoljunk legalább is annyit, mint a mythosokban előforduló nevek többé-kevésbbé megbízható etymologiájával, a mely vajmi gyakran oly genetikus kapcsolatok fölfödözésére is csábít, a minőknek a história tanúságtétele határozottan ellentmond. Nem mintha azért, mivel a mythosok elemzésében a faji rokonság momentuma, mint a nyelvben legszivósabban élő ősi összetartozás egyik további, de már kevésbbé biztos tanújele nem esnék ép oly súlyosan latba, mint a műveltségtörténelmi érintkezések külső hatása. Csakis az egyoldalúságnak bármely irányban egyaránt veszedelmes voltára kívántunk annak e sorokban ismételt kiemelésével ráutalni, hogy vajmi téves dolog a mythologia feladatát pusztán abban látni, a miben azok e feladatot kimerítve vélték, a kik szerint *numina sunt nomina*. De viszont meg messze túlhaladná e feladat szabatosan körülírt keretét az, a ki a mythost a régiek módjára rehabilitálni, vagy a szentatyák példáját követve az ú. n. őskinyilatkoztatással valamelyes vonatkozásba juttatni törekednék; szóval minden áron olyas valamit akarna bele magyarázni, a mi benne már létrejöttének feltételeinél fogva sem lehet. Hogy ebből az elemi tévedésből, a melynek egyik vagy másik irány felé szitó árnyalatai, mint láttuk, még a legújabb mythos-magyarázó kísérletek némelyikében is felütik fejüket — végre a komolyan tudományszámba vehető mythologia gyökeresen kigyógyult: az nem utolsó sorban azoknak az érdeme,

a kik Fontenelle, De Brosse és még náluknál is jóval régibb Eusebius helyes sejtését, a korunkban nagyranőtt anthropologia tanulságai segítségével, szépen gyümölcsöző axiomává emelték a hitregék fejtegetésében.

A MAGYAR MYTHOLOGIA IRODALMA.

I.

Bevezetés.

A *Kisfaludy-Társaság* 1846-ban, tehát azon évben, a mikor Erdélyi János népköltési gyűjteményének I. kötete ugyane társaság auspiciumai alatt napvilágot látott, a következő, behatóan részletezett pályakérdést tűzte ki:

«Mit lehet a régi bel- s külföldi krónikákból s egyéb emlékekből, valamint a hagyományokból, némely fennmaradt babonás erkölcsökből, s végre a nyelvben találtató nyomokból, a pogány magyarok vallási hitéről és szertartásairól bizonyosat vagy hihetőt kivonni? A legfőbb lény neve ‚Isten', mely régi népek mythologiáival mutat érintkezéseket, mi annak eredete, jelentése? honnan származhatott maiglan a néphitben fenlévő ‚magyarok istene' kitétel? voltak-e elődeinknek több isteneik, vagy felsőbb lényeik, névszerint mikori s mely eredetű és jelentésű fogalmak az Úr *(Οὐρ-ος,* Uranos? Dankovszky), Őr, Ördög (*Ἄρης, ἄορ ;* — Eor az ónémet mythologiában? — örök), Ármány (Ahriman?), Manó (Manes?), Óriás, Boszorkány, Fene, Garabonczás, Lidércz stb. s mily viszonyban gondoltattak ezek a legfőbb lénynyel? Milyen volt a vallás viszonya a termé-

szethez, annak úgynevezett elemeihez s bizonyos tüneményeihez? Az ‚Ég' szó nem vonatkozik-e a nap tiszteletére? Voltak-e s mily szent vagy csodás állataik? Mi vala hitök a világ eredetéről és leendő végéről, a lélekről, különösen a lélek szabadságáról s a halálon túli állapotjáról? Volt-e, s miféle összeköttetésben a vallás a fejedelemséggel vagy vezérséggel? Kik voltak a tátosok, jósok, bűbájosok; képeztek-e kasztot, s ha igen, mily hatalommal? Voltak-e s mely vallási szertartásaik, szent helyeik, áldozataik, imáik, énekeik, ünnepeik, szent jeleik vagy bálványaik, írásuk (rovás; rúnák?), s a vallással összefüggőleg némi csirái a művészetnek? Mit tudhatni az esküvés, áldomás, házasság, lakomák, harczok és temetkezés körüli vallásos szokásaikról? Mit különösen a tor, ravatal, kúnhalmok és halottak tisztelete (gyász) körül? Mit jelent hihetően a «Lapides» szó sz. Lászlónak a régi magyar vallás elnyomását tárgyazó törvényében? Van-e nyoma a régi magyar vallásban egy isteni kardnak, milyennek nemcsak más idegen harczos népeknél, péld. kvádok, alánoknál, hanem a szittyák és húnoknál is van nyoma? S van-e ezzel némi összeköttetésben a harczra szólító kard körülhordatásának magyar szokása? Maradtak-e fenn, s mely nyomai a régi hitnek népünk babonás nézetei és szokásaiban? Végre állt-e eleink régi vallása valamely és mily viszonyban a hellén mythologiával, a parsismussal, manicheismussal, úgy a scythák és húnok vallásával, s másfelől mit lehet annak felderítésére a tatár, finn, sőt a szláv, talán a német népek mythologiájából is előhozni?...»

E félszázaddal ezelőtt felvetett kérdések nemcsak azért igen tanulságosak, mert meglehetős teljességgel

összegezik mindazt, a mit eladdig a magyarok ősvallására vonatkozó kutatások, ha nem is épen tisztáztak, de legalább a vitatás körébe vontak; hanem azért is, mert még ma is helytálló útmutatásokat tartalmaznak arra nézve, mily forrásokból remélhető és minő módszerrel kívánatos e kérdések felderítése.

E források nagy általánosságban való megemlítése csakugyan olyan, hogy tág keretébe mindaz belefér, a mi eleink vallási hiedelmeire és szokásaira bárhonnan némi világot vethet. Megvan e pályakérdés részletezése során még amaz útvesztők némelyike is jelölve, a melyekbe a kellő módszer híján induló kutatás tévedhet; s valóban nem a pályázat hirdetőinek a hibája, ha ez útvesztők a kutatók némelyikét csakugyan eltérítették a helyes iránytól. De viszont az sem csoda, ha ezt a helyes irányt mindenben és következetesen megtartania alig sikerült csak egynek is azok közül, a kik, Ipolyival az élükön, a *Kisfaludy-Társaság* e pályakérdéseinek akár az egyetemére, akár csak egyes részleteire felelni igyekeztek.

Valamennyiüket bizonyos tekintetben elfogultakká tette az e téren előttük megkísérlett vizsgálódások iránya és eredménye. Az *irány* többé-kevésbbé mindig az illető kor uralkodó tudományos divatjától függ, a melyet ugyan többnyire kissé megkésve kaptak fel nálunk, de akkor aztán a faji sajátságaink közé tartozó lelkes túlzás lobbanékony hevével követtek addig, a míg megint más divat nem került sorra. Az *eredmény* pedig természetesen mindenkor a czélhoz szabódott, a mely felé a kutatókat rendesen már valami «præconcepta opinio»-juk terelte.

De ez a tudomány történetében jóformán általános

jelenség, s kiváltképen a mythologiai kutatások közös sorsa azóta, hogy valamely későbbi nemzedék egy előtte éltnek már felderítésre vagy megfejtésre szoruló vallási nézeteiről elmélkedni kezdett. Ez pedig már elég régóta tart, s így nem csoda, ha jó hosszúra és vajmi súlyossá nőtt az elfogultságok láncza, a melyekkel megrakottan és lekötötten az egyik kor, mint a másiknak örököse, a múlt hiedelmeit a jelen világánál tisztázni törekszik. Ha e mellett a tévedések zürzavarából mégis csak kibontakozik mindig, még a legelhibázottabb alapú és irányú vizsgálódásnál is, valami kézzelfogható nyereség: az a tényekben van, melyeket a legelfogultabb kutató sem csűrhet-csavarhat el annyira, hogy a belőlük kitetsző tanulság a jobban felkészült utódot a helyesebb nyomra ne vezethesse. S minthogy ilyen becses tanulságok a lidércztűz után futó kincskeresők munkálataiban is akadnak: a magyar mythologia irodalmának számbavételénél teljesen azokat sem szabad mellőznünk, a kik Saulhoz hasonlón mást találtak, mint a mit keresni útnak indultak.

Pedig első tekintetre vajmi hálátlannak tetszhetik ma egy Horvát István, Kiss Bálint, Bodor Lajos és Bizoni Károly fantazmagóriáit rendre venni, hogy belőlük egy-egy szemernyi hasznavehető adatot nagy ügygyel-bajjal kihámozzunk. De ne sajnáljuk a fáradságot és gondoljuk meg, hogy a tömérdek verejték, a mi jó részt meddő érben haladó munkájukhoz tapad, szintén tiszteletet érdemel; ha másért nem, már azért a nemes buzgalomért is, a mely őket, egy a mienknél lelkesebb kor fiait, hevítette.

A lelkesedés és a panegyrikus dicsőítés uralkodó csillagzata alatt állanak ugyanis jóformán kezdetük

óta azok a törekvések, a melyek a magyar nemzet ősvallását annak elszórt gyér töredékeiből többé-kevésbbé tetszetős mozaik-képpé egybeállítani fáradoznak. Velük szemben az ellenkező végletbe csapnak s részben sarkalói az apologetikus irányú munkálatoknak azok a szintén nagyon is kirívó czélzatú s ép azért nem kevésbbé hamis világítású ábrázolatok, a melyeket eleink erkölcsi és míveltségi állapotairól, irántunk ellenséges érzületű írók, szántszándékos kicsinyítéssel és ferdítéssel alkottak.

Történetírásunk naiv korától, a krónikák idejétől kezdve, egészen a jelenkor küszöbéig ér először is a nemzeti hiúság sugallta azon irányzat követése, a mely előtt czélul, még pedig sokszor egészen őszintén bevallott czélul az lebeg, hogy a magyarság homályos őskorát minden kigondolható dicsőséggel töltse meg. Ez különben világélte óta így van minden népnél, s így nincs is semmi okunk, hogy miatta szégyenkezzünk. A mi Horvát Istvánjainknak velük egészen egy húron, a kritikátlan nemzeti büszkeség és hiúság húrján pendülő társaik akadnak, nálunknál régibb kulturájú népeknél is. Tőlünk keletre pedig, még ma is orgiákat ül a délibábos nyelvészkedés meg történetírás olyan irányzata, a melynek bevallott czélja nem az igazság kiderítése, hanem a legfonákabb nemzeti hiúság dédelgetése.

A nemzeti hiúságon kívül, a népek homályba vesző őskorának felderítése elé az ép divatos szellemi áramlatok is szinte áthághatatlan akadályokat gördítenek olykor, a mennyiben olyan irányba terelik a lelkekre nyűgöt vető hatalmukkal a kutatást, a minő az uralkodó eszmék rendszerébe illik ugyan, de az ilyenekhez

nem szabódó igazság helyett, csak annak korszerű fantómját látja maga elé czélul kitűzve.

E korról-korra változó fantómok nem annyira a mythologia tudományába, mint inkább a tudomány mythologiájába tartoznak ugyan, de amahhoz is van némi közük; ha másért nem, hát már azért is, mert jó velük megismerkednünk, hogy csábításaik ellen egyszer s mindenkorra vértezve legyünk. Nincs ugyanis kizárva annak a lehetősége, hogy mint afféle hazajáró lelkek, újabb korszerű köntösbe burkolva, még mindig közöttünk kísértenek sorukból némelyek, a nélkül, hogy divatos mezük az alatta lappangó régi tévedést rögtön felismerni engedné. Épen a mythologia történetében nem páratlan t. i. az az eset, hogy régi balvélemények csodálatraméltó elmeéllel fölfegyverkezve és a korszerű tudomány minden segédeszközével fölszerelve támadnak fel újra meg újra, s megvesztegető tetszetősségükkel vonják bűvös körükbe a nem eléggé óvatos kutatót. Csak a meteorologiai mythos-magyarázat majdnem kizárólagos és ép ebben erőltetett alkalmazására akarok itt utalni, a mely a lampsakosi Metrodoros óta nem egy újjászületésen át a Kuhn, Müller Miksa, Cox és Gubernatis haladványszerű emelkedéssel túlhajtott elméletéig fejlődött.

A divatos szellemi áramlatokba való túlságos elmerüléstől és az ebből származó elfogult ítéléstől csak az a józan körültekintés óv meg, a mely az előző korok tévedésein okulva, az uralkodó eszmék lánczolatából kikapcsoltan, úgyszólván «sub specie æternitatis», vagyis az objektiv igazság örökké változatlan kritériumai alá rendelve tudja szemlélni vizsgálódása tárgyát. Csakhogy ez vajmi nehéz és annál nehezebb feladat, mentül

hajlandóbb az ember a szellemi élet más, nem pusztán értelmi régióinak szinte öntudatlan folyamatai által magát ott is irányíttatni, a hol azok pedig csak zavarólag, a czéltól eltérítőleg hathatnak. «Der Wunsch ist der Vater des Gedankens» oly közmondás, a mely a legtöbb elhibázott tudományos elmélet eredendő bűnét jelöli meg. Ha eleink ősrégiségeinek s ezek között ősvallásának is a kutatói mindig csak azzal a szándékkal fogtak volna munkájukhoz, hogy a még bárhol rejtőző, de valóban *meglévő* nyomokat kiderítsék, nem pedig azzal, hogy ilyen vagy olyan előre megállapított elméletüket vagy feltevésüket e nyomokból, s ilyenek híján azok árnyékaiból is igazolják: akkor a magyar mythologia irodalma tán épenséggel sem lenne szegényebb, de mindenesetre magvasabb volna, mint a milyen ma.

A benne rejlő magvakat azonban még így sem szabad kicsinylenünk, s miattuk nem szabad attól a sokszor áldatlannak látszó vesződségtől sem visszariadnunk, a melylyel jár, míg a tömérdek polyva közül egy-egy termő szemecskét valahol előkeríthetünk. Ilyenek pedig olykor még ott is akadnak, a hol a sok üres szalma közt turkálva, már-már minden reményről lemondtunk, hogy valahol még hasznavehetőt is találjunk. Ép ezért igen helyes volt a Kisfaludy-Társaság 1846-iki pályakérdése kitűzőinek eljárása, a melylyel az addig fölmerült összes főbb kérdéseket fölvetve, köztük a magyarok ősvallásának oly viszonyulataira is ráterelték a figyelmet, a melyek ugyan már akkor is vajmi vitásak, sőt kétségesek is lehettek, de részben legalább «a limine» még ma sem utasíthatók vissza. Mindenesetre megérdemlik még ezek a fölötte kétséges és nagyon is vitás pontok is, hogy a mellettük és

ellenük fölhozott összes bizonyítékokat gondos revisio alá s még egyszer jól fontolóra vegyük, mennyi az, a mi belőlük mai ismereteink világánál helyt áll, s mennyi a teljesen és mindenkorra elejtendő?

Ezek közé a végkép elutasítandó feltevések közé pl. még mindig nem sorolható egy, a mely ugyan felmerülte óta egészen korunkig majdnem mindig a bebizonyított igazság prætensiójával lépett fel, s úgyszólván a nemzeti öntudatba és érzésbe gyökeresedett hagyomány erejével öröklődik évszázadokon át; a nélkül, hogy a legújabb időkig akár az igazolást, akár a teljes kiküszöbölését a kellő tudományos módszerességgel megkisérlették volna. Pedig ennek az egyik vitás kérdésnek az eldöntésétől függ jó részben annak a körnek a szűkebbre vagy tágabbra szabása, a melyet a magyar mythologia forrásai és irodalma számára ki akarunk jelölni.

Hogy e források a történetírás atyjának a *szkithák*-ról szóló feljegyzéseivel kezdődnek-e legalább egyelőre, a míg e ma is vitás eredetű népről még régibb tanúkat sikerül esetleg a kutatásnak megszólaltatnia: az csakugyan attól függ, van-e valami alapja annak a szívós életű hagyománynak, hogy a magyarságnak akár az egésze, akár csak egy része, az avarokkal és húnokkal együtt az ókori szkithákkal valamiféle atyafiságban áll? Szántszándékkal fogalmazom egyelőre e kérdést ilyen lazán s népszerűbb alakban, nem akarván annak szabatosabb szerkezetével egyben mindjárt a rá adandó válasznak is præjudikálni. Határozott választ e kérdésre legutóbb Nagy Géza adott nálunk, a ki *Egy pár szó a szkithákról* (*Ethnographia* V, 223, 279.) czímű nagybecsű tanulmányában, főkép pedig annak «anthro-

pologiai és néprajzi megokolásában meggyőzően bizonyítja, hogy ezen nemzetiségére nézve oly homályos népfaj tulajdonképen *ural-altáji* volt, mely iráni légkörbe, iráni néptöredékek alapjára helyezkedett». (Munkácsi Bernát, *Néprajzi eredményeink és törekvéseink. Ethnographia* VII, 11.)

De hogy valóban legalább Herodotosig kell visszamennünk az ugorság ősműveltségének s így a magyarság ősvallása legrégibb rétegeinek első nyomjelzéseiért: azt másfelől is igazolni látszik az e téren újabban ismét örvendetesen fellendült vizsgálódás, midőn Munkácsi Bernát (i. h.) Tomaschek Vilmos nyomozásait néhány nevezetes adattal kiegészítve, ugyancsak a halikarnassosi történet- és néprajz-írónál mutatja ki «az ugorok legrégibb történeti emlékezetét» (*Ethnogr.* V, 160.). Ez pedig semmivel sem jelent kevesebbet, mint azt, hogy a Horvát Istvánoknak, Bizoni Károlyoknak, Bodor Lajosoknak és Kis Bálintoknak csak a módszerük volt tudománytalan; a hagyományba vetett erős hitük azonban ép oly kevéssé ítélendő el, mint a mily tiszteletre méltó az a hő kegyelet és lelkes buzgalom, a melylyel kritikátlan munkájukhoz láttak. Természetes, hogy példájukon okulva, naivságaikban nem fogjuk őket utánozni; de viszont azokat sem, a kik az ellenkező túlságba esve, a hagyománytól minden hitelt, minden bizonyító erőt megtagadnak s inkább erőszakkal csűrik-csavarják még a tényeket is, hogysem valamit a tradiczióból elfogadjanak.

Van azonban különbség hagyomány és hagyomány között is. Bonfini amaz adatát pl., a mely szerint a magyarok Árpáddal élükön minden nagyobb hadi vállalatuk előtt «Martem patrem et parentem Herculem»

hívják segítségül, ép úgy nem veszszük egyébnek a humanista-század tudákos divatja értéktelen czafrangjánál, mint azt az esetlen koholmányt, a melyet a Mátyás király udvari történetírója a Péter alatt fellázadt pogány magyarok szájába ad, midőn így énekelteti őket az újra föllobogó áldozati oltártüzek körül (*Decad.* II. Lib. II. 40.):

> Ungarus quicunque est,
> antiquas ceremonias resumito,
> scythicos deos recolito . . .
> qui contra sanctionem dixerit
> feceritve capitalis esto,
> ac hostis ungaricæ gentis,
> haud aliter atque si Martis Herculisve aris
> ac focis vim intulerit promulgato.

Szót sem érdemes annak bizonyítgatására vesztegetni, hogy Bonfini, valamint forrásai, a magyarok és húnok viselt dolgairól regélő honi és külföldi krónikák és olyan, a milyen történeti kútfők a «szkitha istenségek»-et (Sz. Gellért legendája is ismeri a «scythica numina»-t, ed. Batthyány, Alb. Carol. 1790. p. 347.) nem a néptudatban élő hagyomány, hanem a középkori tudákosság sablonos felfogása alapján emlegetik. Hisz krónikásaink ezt, Béla király névtelen jegyzőjével az élükön, határozottan ki is emelik, nem győzvén eléggé felpanaszolni «a parasztság csalfa meséit» és «a hegedősök csacska énekét», a melyekkel ők «az iromá-nyok bizonyos fejtegetését» és «a históriák nyilván magyarázatját» állítják nagy büszkén szembe. (Anonymus, Előbeszéd. Szabó Károly ford. 2. és 3. l.) *Irodalmi* traditio alapján állanak a húnokat illetőleg e tekintetben már a jóval régibb Orosius és Jordanes is. Még

a naiv Horvát István is észreveszi (*Rajzolatok* 93. és 94. §.), de természetesen egy csöppet sem ütközik meg rajta, hogy a magyarokról szóló Regino (X. sz.) majdnem szóról-szóra kiírja a parthusokat jellemző Justinust (II. sz.). Sőt alaposan megfontolandó, mennyi része lehet ugyanennek az irodalmi hagyománynak a honfoglaló magyarok jellemzését adó bizánczi forrásokban is, a melyek szerzői, még ha szemtanúkként írják is le őseinket, aligha szabadulhattak e leírásuk közben a műveltségük elemei közé tartozó herodotosi és egyéb reminiscentiáktól, mikor a szkithákhoz és parthusokhoz legalább is nagyon hasonló lovas nemzet képét kellett megrajzolniok.

Valamely nép ethnikumának, különösen szokásainak és erkölcseinek, vallási képzeteinek jellemzésénél különben is a dolog és az emberi szellem természetével jár, hogy ismert és megszokott fogalmak keretéhez és mértékéhez szabódik önkéntelenül is az, a mit az ismertető le akar írni. Így járt el már a néprajzi írók tisztes ükapja, a szkithák ethnikumának első behatóbb jellemzője, Herodotos is, mikor lépten-nyomon a maga hellén istenségeivel méri össze a barbárokéit; s többé-kevésbbé ugyanígy cselekszenek egészen a legújabb időkig mindazok, a kik hozzá hasonlón, valamely népet úgyszólván fölfedeznek. Teljes joggal feltehető, hogy nem jártak el ezt illetőleg különben azok az arab, örmény és perzsa írók sem, a kiknek gyérszavú tudósításaiból a bizánczi kútfőknek eleink vallásáról szóló adatai valamelyest kiegészülnek.

Ez azonban épenséggel sem csökkenti a mi szemünkben e kútfők becsét; csak arra az üdvös óvatosságra int velük szemben, melyet elmulasztva, könnyen

készpénznek vehetnénk bennük sokat abból is, a mi csak az író subjectiv felfogásának a rovására irandó.

Már jóval kevesebb értéke van a magyar mythologia régibb irodalma azon részének, a mely a vallási reformáczió nagy szellemi mozgalmával föllendült bibliai tanulmányok törzse köré fonja levegőben gyökeredző indáit. Otrokócsi Foris Ferenczczel * kezdődik azoknak az Ipolyival és a *Nagy szótár* szerkesztőivel sem végződő sora, kik a magyar nyelv szavainak sémi gyökökből való származtatása révén nemzetünk törzsfáját s így eleink ősvallását is a bibliai paradicsomban keresik, s a mit élő hittel keresnek, — azt meg is lelik.

II.

Cornidestől Ipolyiig.

A bibliai régiségekbe való módszertelen elmélyedésnek egyfelől, másrészt pedig a magyarság szkitha eredetű voltáról megrögzött irodalmi hagyománynak is rá kellett vezetni a *zend hatás* behatóbb kutatására, melyet eleink ősi vallásában már a bizánczi írók (Theophylaktos, Menander) elszórt adatainak a honi és külföldi krónikák egyes helyeivel való egybevetése sejtetett. A századunk első felében és azóta újabban megszólaltatott arab kútfők (Abulfeda, Ibn-Roszteh stb.) és legutóbbi, immár szilárdabb alapon mozgó nyelvhasonlítások is igazolni

* *Origines Hungaricae.* Franequeræ 1693. 2 köt. (Benne a magyar nyelv sémi eredetének kimutatására czélzó szószármaztatások között egyes mythologiai elemek, pl. *isten*, *tündér*, *óriás* stb. megkísérlett magyarázatai, melyekre az O. F. F.-czel egy nyomon haladó későbbiek is gyakran hivatkoznak.

látszanak, legalább bizonyos mértékig, e hatásnak nemzetünk életének egyik korára vonatkozó felvételét; s ennyiben számbavehetőnek, sőt veendőnek is mutatják CORNIDES DÁNIEL *Commentatio*ját (*De religione Veterum Hungarorum*, felolvasta a göttingai tudós társaság 1785. szeptember 10-i ülésen), melyet a szerző halála után ENGEL KERESZTÉLY adott ki (Bécs, Stahel nyomása, 1791) és egy a maga korához képest jeles kis fejtegetéssel kísért: a magyarok eredetének és más népekkel való rokonságának kérdéséről.*

CORNIDES DÁNIEL kis értekezése (mindössze 41 lap), melyet székfoglalóul olvasott fel a göttingai tudós társaságban mint annak kültagja, a szerző bevezető sorai szerint főkép azért készült, mivel az ő tudtával e kérdést nem hogy alaposabban tárgyalta volna valaki, de még csak futólag sem érintette senki sem. (10. l.) Kezdi az *áldozatok*kal, alapul véve Anonymus 16. fejezetének e helyét: *in eodem loco more paganismo, occiso equo pinguissimo magnum Aldumas fecerunt.* Hozzáfűzi azt a feltevést, hogy az áldozati ló *fehér* lehetett, a mit a perzsák és germánok szokásainak analogiáiból, továbbá az Anonymus 14. fejezetében említett (Zalánnak küldött) tizenkét fehér ló ajándékozásából következtet. (11—12. l.) Az áldozatokkal kapcsolatban (rövid polemikus kitérés után) az ilyeneket kísérő «áldomás»-t, vagyis *áldozati lakomát* veszi sorra (*lóhús evés:* Anon. c. 13. 22. Otto Frisingensis, *Chron.* lib. VI. c. 10. Thuróczi, *Chron. Hung.* Pars II. c. 39. *et coeperunt comedere equinas pulpas, et omnino pessimas facere culpas,* a Péter alatt fellázadt pogány

* *Disquisitio critica*, quo in loco nunc adhuc cognitio nostra de Hungarorum origine, et cum aliis gentibus affinitate posita sit?

magyarokról; *farkashús-evés, kanczatej-* és *vérivás*: Desericiusnak a vatikáni kéziratból kivonatolt helye, melyben Julián Domokos-rendi szerzetes a Volga mellékén talált «Nagy-Magyarország» lakóiról többek közt ezt írja: *carnes equinas, lupinas et huiusmodi comedunt, lac equinum et sanguinem bibunt.* 16—18. l.)

Továbbá felveti a kérdést, kinek áldoztak a pogány magyarok, vajjon *egy* vagy *több istennek-e?* Az Anonymus c. 13. említette *diis immortalibus magnas victimas fecerunt* szavakat a szerző igen józanul a latinul ékesebben írni akaró középkori krónikás chablonos phraseologiája rovására írja. Ugyanígy Bonfini számos hasonló helyét. (Matthæus Raderus, *Bavaria Sancta*, Vol. II. p. 191-re való hivatkozással, a hol a Mátyás király udvari történetírójáról ezt olvassuk: «Bonfini dum vult Latine, quod ipsum sincere non potest, scribere, superstitiose et profane, ne quid dicam gravius, loquitur».) Minthogy azonban c. 39. már csak *egy istent* említ Anon., itt már a *dux Arpad, cuius adiutor erat dominus omnium*, épen olyan keresztény középkori chablonos phraseologiáján nem ütközik meg a *Commentatio* írója, a kinek elég világosan kitetsző czélja az, hogy eleinket a polytheismus vádjától tisztára mossa. Ebben kapóra jön neki Theophylaktos, a ki *Hist. Lib.* VII. c. 8. azt írja a *turkok*ról (kiket a bizánczi írók szóhasználata alapján Cornides nem haboz a magyarokkal teljesen egyazon népnek venni), hogy «fölötte oktalanul tisztelik a tüzet, a levegőeget és a vizet, a földnek énekeket zengedeznek, *imádni azonban csak a mindenség alkotóját imádják s csak őt nevezik istennek.* Neki lovakat, ökröket és juhohat áldoznak; vannak papjaik is, kikről azt tartják, hogy jóstehetségük van». (18—20. l.)

Ezek után röviden végez a szerző azokkal, a kik Herodotosnak a szkithák istenségeiről való tudósításai analogiájára a pogány magyarokkal is Marst, Herculest, sőt Venust is imádtatják; valamint azokkal is, a kik Székely István után (*Chronica,* fol. 149.) indulva, *Damasec* nevű istenükről regélnek (21—22. l.), s áttér az *Isten* név magyarázatára. Ezt a persa *Jisdan*ból vezeti le, mely Hyde (*Hist. Relig. Vet. Persarum* etc. 1. kiad. 1700. 2. kiad. 1760.) és mások szerint a régi perzsáknál az isten neve. Ezt meg a khald *eschta* (tűz) szóból származtatja, a honnan szerinte a görög *Ἑστία* is (Herodotosnál *Ἱστίη* is, a mint Corn. megjegyzi) ered. A magyarok *Isten* szavában tehát az égi *tűz* fogalma rejlenék, melyet őseink (a perzsákhoz hasonlón) az istenségnek csak symbolumaképen és nem a maga mivoltában imádtak. Megerősíti még ezt Menander (*De legat. lib.* II. p. 89. Edit. Venet.) ama helyének idézésével, a hol az avarok fejedelme így esküszik: «*ut ipse et universa gens Abarorum, gladio consumeretur, coelum ex alto ipsis, et deus ignis, qui in coelo est,** *irrueret*». (23—24. l.)

A Deésnél kiáltott *Deus! Deus! Deus!* inkább esetlen, mint naiv koholmányának szinte fölös komolysággal való leczáfolása (25—29. l.) után áttér az *áldozati helyek*re. Ismét perzsa analogiákból kiindulva és Anon. c. 16-ra hivatkozva nemcsak hihetőnek, de sőt bizonyosnak tartja, hogy őseink *szabad ég alatt és emelkedettebb helyeken áldoztak.* (30. l.)

* Pedig Menandernél az eredeti szövegben (*Excerpt. e Menand. hist.* ed. Bonn. p. 335. cf. *Excerpt. de leg.* 102.) nem is ez, hanem csupán καὶ τὸν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ θεὸν olvasható. (L. C. Géza Kuun, *Relat.* 173.)

Arra a kérdésre, *voltak-e bálványaik*, kétkedő választ ad. De idézi Páriz-Pápai Ferencz amaz adatát (*Artis Herald.* c. XII. p. 125.), a mely szerint a magyar vőlegény jegyesének valami ezüst bálványt adott hajdan jegyajándékul, s hasonlót kapott tőle viszont, a mely kicserélt jegyajándékot mind a ketten holtuk napjáig viseltek vala. Ez adat régibb forrásait a XVI. századbeli Lionardo Fiorovantiig (*Specchio di Scienza universale*, l. II. c. 26.) követve, nem tulajdonít neki különben valami nagy fontosságot, a mint hogy ilyet, vonatkozással a szóban forgó kérdésre, alig is érdemel. Hogy a pogány magyarok nem voltak bálványimádók, azt szerzőnk még a nagy-magyarországi törzsrokonoknak a XIII. századból való leírása azon adatával is véli támogathatni, a mely szerint a Julián szerzetes Volga-melléki magyarjai *pagani sunt, nullam Dei habentes notitiam, sed nec idola venerantur*. Nem ingatja őt meg e vélekedésében az sem, a mit Theophanes Malalas, Cedrenus a húnok bálványairól írnak, mert a mint igen figyelemreméltóan mondja: «quis hæc, quæ de Hunnis Bosporanis narrant . . ., de Hungaris velit accipere? Sane Hunnicum nomen, ut Scythicum olim atque Europæum hodie, quantum ego quidem assequi possum, plurimas generali sua comprehensione complexum fuit nationes, quibus non mos, non religio, non patria, non vestitus, non lingua communis, ut adeo Hungaros quidem tribum aliquam latissime patentis Hunnici nominis constituisse, sed non versa vice Hunnos omnes pro Hungaris esse habendos existimem». Milyen józan és óvatos nézet, a melytől eltérve, a legközelebbi év tizedek történetírása húnokat, parthusokat, szkithákat s a jó ég tudja, még miféle népeket a magyarokkal

mindúntalan összegabalyítván, Horvát István és iskolája mindazt, a mi csak valahol amazokról olvasható, menten a magyarokra alkalmazza! (31—35. l.)

A mint nem voltak bálványaik, úgy templomokat sem építettek a pogány eleink; sőt azt is kétségbe vonja a szerző, a mit pedig Árpád-házbeli királyaink törvényei több helyütt említenek, hogy *források, fák* vagy *kövek* mellett áldoztak. S itt megint egy nagyon figyelemre érdemes megjegyzést tesz, a melynek még ma is igen jó hasznát veheti a magyar mythologia búvára. Ugyanis már Cornidesnek s előtte a nála idézett Kollárnak is feltűnik az, hogy a pogány magyarok sokat kárhoztatott bálványimádó és egyéb babonás szertartásairól többnyire oly stereotyp szavakban emlékeznek XI—XIII. századbeli törvényeink, királyi rendeleteink, zsinati és egyéb határozataink, a melyek jórészt a középkori általános európai törvényhozás közhelyeinek tekintendők és mindenütt közös forrásokból, főkép a Nagy Károly-féle kiváló tekintélyű capitulárékból és az egyetemes zsinati határozatokból látszanak eredni. Vagyis hogy codificatoraink a középkorban sem jártak el máskép, mint napjainkban, a mikor szintén csak nagyrészt a külföldi törvényhozások alkotásait másolják, sokszor vajmi csekély tekintettel honi állapotainkra és társadalmi szükségleteinkre. (36—45. l.)

Végül az Anonymus c. 5. és 6. említett *vérszerződés*ről szól szerzőnk, melyet ó-kori íróknak a szkithákról és médekről szóló hasonló adataival vet egybe. (40—47. l.) Ezzel kapcsolatban még röviden megemlíti a Hundius (*Metrop. Salisb.* T. I. p. 30.) adatát a magyarok állítólagos *farkas-* vagy *kutya-eskü*jéről (IX. sz. vége), melyben való részességgel IX. János pápánál a szlávok

a bajor püspököket is vádolják (quod nos præfati Schlavi criminabantur, cum Ungaris fidem Catholicam violasse, et *per canem seu lupum*, aliasque nefandissimas et ethnicas res *sacramenta* et pacem *egisse*); ugyanitt idézi Joinville franczia krónikást (*Hist. de St. Louis.* Edit. Paris. 1761, fol. p. 104.), a ki az Andronikos görög császárral szövetkező kúnok vérszerződését írja le (XIII. sz.), melynél a két szerződő fél egy kutyát vagdalt darabokra, annak jelképeül, hogy hasonló sorsa legyen az esküt megszegőnek. (V. ö. MUNKÁCSI BERNÁT, *Farkaseskü a régi magyaroknál. Ethnographia* VI., 73.)

Ezzel ér a tömör és velős kis *Commentatio* véget, a melyről Schlözer méltán mondja, hogy egészen a maga korának színtáján áll. Nem is igen van benne egyéb kivetni való, mint a magyar *isten* szó etymologiája, továbbá az a nagyon is kirívó törekvés, hogy őseinket már a kereszténység fölvétele előtt is tiszta monotheistáknak tűntesse föl. Ellenben igen megbecsülendő Cornidesnél az a néhány kritikai megjegyzés, mely a középkori krónikák közkeletű modorosságára, a pogány vallás maradványait kiirtani czélzó XI–XIII. századbeli törvényeink forrásaira, Bonfini humanista szóvirágaira, a hún és szkitha népneveknek inkább csak általában «nomád lovas nemzet» értelmében való vételére s végül különösen arra vonatkozik, hogy nem szabad mindazt, a mit a húnokról és szkithákról vajmi különböző korokból és eltérő nézőpontokból följegyezve találunk, menten a honfoglaláskori magyarokra alkalmazni.

Kár, hogy az itt kiemelt jelességek helyett a derék kis értekezésnek ép az Achilles-sarka, az *isten-jizdaneschta* szószármaztatás, keltett a legközelebbi időkben

legnagyobb figyelmet. Ezt ugyanis mohón felkapják a következő évtizedek folyamán majdnem mindazok, a kik a magyar ősvallás búvárlatába több jóakarattal, mint a mennyi tudással és szerencsével bocsátkoztak.

Engel ama hatvanhat lapnyi kis értekezése, melylyel Cornides *Commentatio*ját kísérte, újabb nevezetes nyomjelzés a magyar mythologia irodalmában; legalább közvetve, a mennyiben elég korán, de jóformán teljes elszigeteltségben s jó hosszú időre csekély látható eredménynyel utal rá a magyar nyelv ugor atyafiságára, hivatkozván Hell, Sajnovics és Fischer tapogatódzásaira. Ugyanez irányba vezet, még pedig egyenesen a magyar ősvallás kiderítése szempontjából Horváth János is, *A Régi Magyaroknak Vallásbéli s Erkölcsi Állapottyokról* szóló értekezésében (*Tudom. Gyűjtemény* 1817. II, 27—91.), a mely különben jórészt Cornides nyomán halad, csak az Engel megjelölte út továbbkövetésének, *az ugor-magyar rokonsági kapcsolat összehasonlító mythologiai czélokra való értékesítésének* czímén érdemel, kivált megjelenése korát tekintve, kiválóbb figyelmet.

Horváth János «néző pont»-ja (1. §.) alig is lehetett más, mint az, hogy az embereknek az őskorban «tiszta ismereteik valának Istenről», melyek csak «eredeti honnyokból történt kiszakadtokkal, szétoszlásokkal, 's különösen népekké lett szaporodásokkal» homályosultak el többé-kevésbbé, vagy öletttek el egészen. Ennek a dogmatikus alapon álló felfogásnak különben akkortájt a romantikus irodalmi, művészeti és társadalmi irányzat és az annak szellemében dolgozó fiatal összehasonlító nyelv- és irodalombúvárlat is segítségére jött; még pedig olyan tetszetős argumentumokkal, a melyek elég

sokáig szigorúan tudományos bizonyítékok színében tudták magukat kelletni, az irántuk kedvező elfogultsággal viseltetők szemében. Horváth is mindúntalan a korában divatossá lett symbolikus mythos-magyarázó iskola vezérkönyvére, Görres *Mythengeschichte der asiatischen Welt* czímű munkájára (1810), hivatkozik. S ha ezt teszi, ezért korántsem érheti őt akkora megrovás, mint a *Magyar mythologia* szerzőjét, a ki egy emberöltővel később (1854) még mindig ugyanezen nézőpontból tárgyalja a magyarok ősvallásának nála már vaskos könyvvé felduzzadt gyér nyomait. De ne feledjük, hogy Ipolyit is ugyanazon hivatalából folyó «præconcepta opinio» vezérlette, a melynek egyébiránt elődjével együtt tiszta meggyőződésből is lehetett híve. Csakhogy elődje fölötte még azzal is védekezhetett vala, hogy ő teljesen a maga korának tudományos színtáján állott néző pontjával; míg Ipolyi idejében ez már meghaladott álláspont volt az összehasonlító mythologia terén.

Ebből a felfogásból kiindulva Horváth J. is, jobbára Cornides argumentumaival élve, azt vitatja, hogy a magyarok ősi hazájukban egyistenhívők voltak s csak későbbi kivándorlásaik során sajátítottak el egyet-mást a perzsák vallási vélekedéseiből és szertartásaiból; a nélkül azonban, hogy valaha is tulajdonképeni bálványimádásba sűlyedtek volna. A Theophylaktos emlegette tűztisztelet ennek szerinte nem mond ellene, mert utána nyomban kiemeli a bizánczi író, hogy istenül azért csak a mindenek alkotóját imádták. Nem lehet tehát igaza Merseburgi Ditmárnak, a ki Gejza vezérről azt állítja, hogy «az igaz Istenen kívül bálványoknak is áldozott». I. Andrásnak a *Corp. Jur.* Tom. I. p.

133. olvasható törvénye sem ingathatja meg e vélekedését, mert «mind Ditmár, mind a törvény, az idő billyegét viselik; melyben az emberek többnyire a formát vették a dolgok mivoltának».

Az *Isten* név etymologiáját illetőleg Cornides szószármaztatásán kívül (melynek a persa *izdán-jizdán* szóig menő részére nézve Sándor István *Sokféléjét* [X. darab, 60. l. 1808.] idézi), Hager (*Neue Beweise der Verwandtschaft der Hungarn mit den Lappländern*, Wien 1794. 80. l.) azon véleményét is felemlíti, a mely szerint a perzsa *izid* vagy *jezdan* az egyiptomi *Isis*-ből ered, s így a magyar *Isten* szónak is ez a gyökere. Továbbá Fesslerét, a ki elég skeptikusan azt tartja, hogy e szavunknak a perzsa *atesch* vagy zsidó *esch* szóból való származása semmivel sem hihetőbb, mint az indiai *ischana* vagy *Vischnu* nevezetekből való eredete. Végre Révai Miklós nézetét közli, a ki *Antiquitates Lit. Hung.* Vol. I. 1803. §. 54. 122—125) a héberből való származtatáshoz tért vissza, melyet — a mint láttuk — már Otrokócsi Foris Ferencz megkísérlett s a mely a vele hasonló alapon állók és így Horváth János, valamint Ipolyi kiindulási pontjával is a legjobban megegyezik.

Szóba kerülnek azonban a rokon ugor népek istennevei is, különösen az osztyák *Innen Nom*, a vogul *Torom*, a finn *Jumal* (mind Görres id. műve nyomán), a melyekre való utalása mindenesetre legalább bizonyos módszertani értéket kölcsönöz a munkálatnak.

A 3. §. «A jó és gonosz főbb alkotású Lelkekről» szól s különösen a perzsa dualizmusnak a magyar ősvallásra gyakorolt hatását vizsgálja, első sorban *ördög* (urdung, ördöng) és *ármányos* szavaink eredetét és

jelentését kutatván. Az elsőt ősi tulajdonnak, a másikat ellenben a persa *Arimán* vagy *Ahermán* kölcsönvételének tartja.

A 4. §. az emberi léleknek a halál utáni sorsáról s a *mennyországot* illető képzeletről szól, ismét tekintetbe véve (valamint az előbbi §. is) a rokon népek analog vallási képzeteit. Az 5. §. az *áldozatok*nak, a 6. a *tátosok* avagy «papok és dalosok»-nak van szentelve és folyton figyelemmel kíséri, a mennyire a rendelkezésére álló források engedik, éjszaki törzsrokonaink mythologiáját. A 7. §. az *áldozó helyek*ről, a 8. pedig az *ünnepek*ről emlékszik röviden; a 9. a régi magyarok *esküvésé*nek módjáról szólva, az Anonymus c. 5. és 6. leírt vérszerződés kapcsán ezt a (Fesslertől származó, l. *Gesch.* I. 181.) furcsa magyarázatát adja az *eskü* szónak: «minekutánna» példázólag véröket kiontották volna, azután lőn a törvényes esküvés; azaz: mindnyájan kardokat emelve az égre fel hangon ez átkot mondották: *Ess kü* reánk, 's mindnyájunkra, ha így nem ontatik a' mi kardgyaink által mindennek a' vére, a' ki hitetlen 's engedetlen lészen ő (t. i. Álmos) eránta!»

A 10. §. a *házassági*, a 11. pedig a *temetkezési* szokásokat tárgyalja, s ezzel véget is ér a dolgozatnak minket itt különösebben érdeklő I. része. A II.-ban, a mely a régi magyarok erkölcseit ismerteti, szintén akad ugyan egy s más mythologiai apróság; de ebben a szerző már mégis csak jobbára az Anonymusnál följegyzett s részben vajmi kétes értékű adatok többnyire kritikátlan commentálására szorítkozik; itt már arra sem igen véve magának alkalmat, hogy az első részben elég sűrűn megszólaltatott rokon-népi analogiákra ki-kitérjen.

Az egybevetésnek ez irányban való kiterjesztésére azonban nálunk mindenesetre ő törte az első szélesebb rést; és ez kétségbevonhatatlan érdeme, a melyet szemünkben az sem enyésztethet el egészen, hogy elég szerencsésen meglelt módszerétől mindúntalan eltérve, a leglényegesebb kérdéseket illetőleg nem tud szabadulni attól a dogmatikus előfeltevéstől, a melynek különben legszámbavehetőbb elődje, Cornides is, de meg a külföld tudományos divatja is, újabb erős támasztékot látszott kölcsönözni.

Ha Horváth János, egyes részleteket nem számítva, egészben még a korabeli tudomány színvonalán állott: ez már épenséggel nem mondható azokról, a kik utána, de róla kevés tudomást véve, vagy tőle alig tanulva, a magyar ősműveltség valláserkölcsi részének felderítésére vállalkoztak. Törekvéseikben a nálunk kiválóan nemzeti romanticismusból táplálkozó hazafiúi lelkesedés vezérelte őket, a mely a tespedő politikai élet, a szomorú közállapotok és a közművelődési nagy elmaradottság közepett, az újjászületés hajnalaképen a «régi dicsőség»-et óhajtja mentül bűbájosabb fényben elővarázsolni az őskor «éji homály»-ából. Aranyosrákosi Székely Sándor, a ki három-énekes kis eposzában (*A székelyek Erdélyben. Hébe* 1823.) az «egy igaz Isten» helyébe lépett «magyarok Istené»-nek nevet adott, — s az azóta mind népszerűbbé lett, lassankint mythikussá fejlődött, pedig csak apokryph ‚*Hadúr*' (nála *Haddúr*: I. én. 86. sor) első ismert szerzője, — talán tudtán s bizonyára akaratán kívül, de mindenesetre korának szellemében egyénítette a magyar Olympos addig csak határozatlan körvonalakkal megrajzolt képzeletbeli fejedelmét. Ezzel szemben Vörösmarty (*Zalán futása*, 1825.),

a Cornides óta mind jobban kialakuló dualistikus parsismus felvétele alapján, odaállítja a gonosz elv személyesítőjeképen *Ármányt;* nem tehetvén róla, ha költői képzelme szülöttét, az elődjétől átvett Hadúrral együtt, az ősi időkből eredő hagyomány emlékének tartja a hovatovább mind szélesebb körökre terjedő balvélemény.

A parsi hatás túlságosra becsülésénél még sokkalta nagyobb kárt okozott és a nyelvbúvárlattal szorosan összefüggő tudományunkat egészséges fejlődésében sokkal inkább gátolta, mert egyidőre rendes kerékvágásából teljesen kizökkentette, a «*magyar-avar-hún*» népnek az ókori szkithákkal és parthusokkal való szüntelen összegabalyítása és teljesen egy ethnikumba való foglalása, a mi jókora visszaesés a Cornides imént kiemelt józan nézetéhez képest. Megtoldja ez összeelegyítést még Horvát István azzal, hogy *Rajzolatok a magyar nemzet legrégibb történeteiből* (Pest, 1825.) czímű munkácskájában, a mely a *Zalán futásá*val ugyanegy évben látott napvilágot, a szkithákat és parthusokat, mint nemzetünk őseit, a bibliai filiszteusokkal identifikálja, s e réven a szent és profán történelem minden nagy és nevezetes dolgába belerajongja a magyar nemzet dicsőségét.

Szerinte a «szittyák» (így tehát a magyarok is) «már régi hazájokban *napimádók*». (*Rajz.* 30. §. 13. l.) Egyébként ugyanitt a legridegebb Euhemerismus alapján magyarázza a mythosok eredetét; de nyilván csak azért, hogy még a Homeros és Hesiodos istenségeit, gigásait és titánjait is a magyarok, kúnok, jászok stb. megdicsőült királyainak tegye meg.

Valamicskével józanabb (legalább a magyarok ősvallását illető nézeteiben), de Cornidesen alig megy túl

a lényegesb kérdések tekintetében, némelyekben pedig nálánál kritikátlanabb és elfogultabb KISS BÁLINT, a ki *Magyar régiségek* czímű könyvét (Pest, 1839.) nem kisebbnek, mint *Az örökké élő jónak a' mindenek urának és az általa sok viszontagságok között is csodálatosan megtartott vezérlett és megáldott régi tisztes magyar nemzetnek szeretete, tisztelete és háládatossága emlékeül szenteli.*

Művének minket itt csak a *harmadik része* (229—294. l.) érdekel, a melynek alapvető tétele az, hogy őseink «a Mágusok vallását követték, és azt hozták be e' mi hazánkba is» (231. l. 138. §.). Ennek bizonyítása közben a Zoroastrismus sarkalatos tanait illetőleg Kiss Bálint is Hydere hivatkozik (235. l.), utalván egyúttal Budai Ésaiás *Közönséges históriá*ja (1800) 127. lapjára, a mi annyiban érdemel figyelmet, mert e könyv révén a Cornides-féle tanok bizonyára sokkal szélesebb körben terjedtek el, mint a kis Commentatio útján, a mely mégis csak kevesebbek kezén forgott, mint ama kor egyik legolvasottabb tankönyve. Cornides nézetével egybevetve a Kiss Bálinté annyiban mutat sajnálatos visszaesést, a mennyiben ott csak egy problematikus értékű etymologia (a *jizdán = isten*) az, a mi különben egészen komolyan számbavehető, csak valódi értékükre leszállítandó históriai tanubizonyságok mellett a perzsa hatás felvételét támogatja; Kis Bálintnál ellenben már a legszilajabban csapongó délibábos nyelvészkedés, a mely szerint a magyarok, tulajdonkép *madjarok = madaj-arok*, nem lennének mások, mint a *médusok*, a kik közül valók voltak a mágusok; természetes tehát, hogy a magyarok ősvallása nem lehetett más, mint a mágusoké: quod erat demonstrandum.

Szól azután a 147. §-ban a «magyarok istené»-ről (237. l.), a következőben az Istennek «Jó» és «Élő» mellékneveiről, a melyek ismét a leghajmeresztőbb etymologisálásra adnak neki alkalmat. A 149. §-ban szóba kerül a Cornides-féle *Jezdán-Izdán = Isten*. Az Anonymus c. 39. említette *dominus omnium*, mely — a mint láttuk — Cornides szemében is őseink monotheismusának egyik erőssége, Kiss Bálintnál már annak is a bizonyítéka egyúttal, hogy eleink így (a mindenek Urának) is nevezték az istent (150. §.). Sőt egyes helyneveink tanúsága szerint *Bél*nek vagy *Bál*nak is, csakhogy ezt, «mint a melly névvel az ótestamentumban sok bálványok neveztetnek», a keresztény vallás fölvétele eltörölte. A 152. §-ban a szerző a *Damasc* istenről, a kivel Cornides még oly röviden végez, nem akarván teljesen lemondani, ahhoz a légből kapott feltevéshez folyamodik, hogy a Csaba testamentumában Székely István *Világkróniká*ja (Krakkó, 1558) szerint említett név nem az illető istené, a kiről ott szó van, hanem a városé (t. i. *Damascus* városáé), a hol Syriában jártok idején a húnok ez istent (Bélt, v. Bált) tisztelik vala.*

A 154. §. azt bizonyítgatja, hogy a magyarok ősi vallásának tűztisztelete csak az istenség symbolumának tekintett elemre vonatkozott; a köv. és 158. §. pedig a gonosz principium személyesítőjének, az Ahermánnal, Arimánnal azonosított *Ármány*(?)-nak van szentelve, a kinek nevéről azonban Kiss Bálint még azt tudja, hogy csak az ***Ármányos*** szóban maradt fönn. Ő tehát

* Ezt az apokryph istenséget csak a minap végezte ki, teljesen és visszavonhatatlanul SEBESTYÉN GYULA, *Damasek Istenről* czímű jeles kis értekezésében (*Ethnographia* VII. 21.).

még érezni látszik, hogy Vörösmarty Ármánya újabb keletű gyökelvonás.

A 156. §. az *ördög* szót chaldæai eredetűnek (*Har* = ellenség, *Dag* = hal, dög) vallja.

A 157. §. (v. ö. a 213. §-szal) egy új elemet von a mythologiai vizsgálódások körébe: a *boszorkány*okat (szerinte eredetileg *Buzur-Chan* = mag-vezér). S itt (158. §.) egy feljegyzésre méltó babona kerül szóba, a mely szerint «a strázsák, és a toronybeli vigyázók, az éjjeli 12 órát nem merték megkiáltani vagy sipolni, attól tartván, hogy az ördögök elragadják vagy a toronyból levetik őket». Csekélység, az igaz, de mégis úgyszólván az első fecskéje nálunk annak az irányzatnak, a mely pedig a külföldön akkortájt már szépen gyümölcsözővé tudta tenni a mythologia számára az *élő néphagyományt*.

A többi §-ok alig tartalmaznak valami figyelemre méltót, ha csak azt nem, hogy a 179. §-ban Kiss Bálint is számba veszi azt a körülményt, a mire már Cornides is ráutalt volt, hogy t. i. Árpád-házbeli királyainknak a bálványimádás stb. pogány szokások, babonák elleni törvényei a nyugateurópai régibb törvényhozás, főleg a karolingi capitulárék nyomdokain haladnak. A Horváth Jánosnál szóba kerülő ősvallási fejezeteken kívül szerzőnk még kiterjeszkedik a *jövendölésekre* (221—224. §.), különösen az álmokból való jóslásra (221. §.), a csillagjóslásra (222. §.), a szerencsés és szerencsétlen napokra (223. §.) és a bélnézésre (224. §.). A *túlvilág*ról szóló fejezet (241—243. §.) a *pokol* szó furcsa etymologiája (a chaldæai *pigol* = «büdös, utálatos» szóból) miatt szúr szemet. Nevezetes még a *Bérekesztés*ben az a meglepő és a munka egyébként

vallott nézeteivel szinte ellenkező, de különösen a Horvát István tanításától teljesen eltérő vélekedés, mely szerint: «a kik a Magyarokról azt állították, hogy ők a mindenható Istent nem esmérő bálványimádó pogányok voltanak; vagy nem esmerték a' Magyarok' régi vallását, vagy ha esmerték, hamis hírköltéssel gyalázták őket; vagy pedig a' Magyarokat a tulajdonképeni Skythákkal, az Atila' Hunusaival, és az Avaresekkel egy nemzetből valóknak tartván, — kiktől pedig mind nyelvökre mind vallásukra nézve egészen különböztek — a' mit ezeknek gyalázatjokra feljegyzettek, a' Magyarok' bejövetele előtt az írók, azt a' Magyarokra is alkalmaztatták». (244. §. 293—294. l.)

Csakis az irodalmi furcsaságok legmonstruózusabb példáinak gyűjteményében lehetne helyük a Bizoni Károly *Magyarok ázsiai emléke* * (Pest, 1845) czímű könyvében olvasható etymologiai torzszülötteknek, a melyek különben egy részt Kiss Bálinttól, illetőleg mind a kettejök közös forrásából, Beregszászi Nagy Páltól (*Über die Aehnlichkeit der Hung. Sprache mit den Morgenländischen.* Lipcse, 1797) való egyenes átvételek (ilyen pl. a *madaj-ar* = *magyar*, *buzur chan* = *boszorkány*, *pokol* = *pigol*, a *karaboncz* és számos más). Bodor Lajos *Pogány magyar hitregék* czímen *Álmos*ról írt drámája bevezetéseképen (Kolozsvár, 1852) el-

* A munka teljes czíme: «Magyarok ázsiai emléke, vagyis: ázsiai utazás helyett, több ezer esztendők alatti történetírók nyomán, Ázsia öszves bejárásának, 's a' magyar nemzet, és sajátságai lényeges esméretének, egyszersmind a' ki nem költözött magyarok ivadékinak is jelenleg hol lehető feltalálásuknak, tanulságos rajza. Két kötetben Bizoni Károly által». I. kötet: Magyar szók tüköre. II. kötet: Szótár (s ennek a végén a szerző nézete «a hun-magyar nyelv koszorúzva kitüntetése s örökítése eszközléséül»).

mondott nézetei sem érdemelnek akkora figyelmet, mint a mennyit nekik Ipolyi (*Magy. myth.* XXXIII.) szentel.

Valamivel szilárdabb talajon mozognak KÁLLAY FERENCZnek a 40-es és 50-es években megjelent akadémiai értekezései, a melyek a magyarok ősvallása kifürkészésének általános problémáját, vagy pedig egyes részletkérdéseket tárgyalva, itt-ott számbavehetőbb adatokkal is gyarapítják mythologiánk előmunkálatait.* Ugyanitt említendő meg JERNEYtől *Abulfeda tanutétele a magyarokról.* (*Tudománytár.* Új folyam XI. 1842. V. ö. VI. 1839), a mely a Reinoud és Slane által (Párisban 1834—40) kiadott XIII. századbeli arab írónak a régi magyarok vallásáról és erkölcseiről szóló adatait tette nálunk közismeretesekké.

És ezzel eljutottunk körülbelül addig az időpontig, a melyen a *Kisfaludy-Társaság* korszerűnek tarthatta a magyar mythologia addig felmerült főbb kérdéseinek rendszeresebb tárgyalását pályázatra kitűzni; megjelölvén részletezett pályatételében a kívánt műnek körülbelül a főbb fejezeteit. S ezekhez nagyjában ragaszkodott is az a munka, a mely a pályázat kiírása után csak hat esztendővel, de bevallottan annak indítékára a kijelölt feladat nagyobb apparátussal való megoldását vette czélba. E munka Ipolyinak *Magyar Mythologiá*ja, a mely óta (1854) irodalmunkban is közkeletűvé lett a

* Ide tartoznak különösen: *Az ősi magyar vallás kifürkészése ügyében.* (*M. Tud. Akad. Értesítő* VII. 1847.) *A gylas és carchan régi magyar nevek jelentéséről.* (U. o. X. 1850.) *A Guti, Góth, Gete nevek vallásos alapjáról.* (U. o. XII. 1852.) *Az elme szó ősvilági vallásos alapja.* (U. o. XI. 1851. L. hozzá Hunfalvy Pál észrevételeit. U. o. XII. Továbbá Czuczoréit: U. o. XII. 1852. és XIV. 1854. V. ö. *Nyelvőr* VI. 10; VIII. 115; IX. 385; XIII. 368; *Nyelvtud. Közlem.* XVIII. 1. füz. 1884.) *A kígyótiszteletről a khami és scytha népeknél.* U. o. 1855. és XVI. 1856.

nemzetünk ősi vallásáról bárhonnan felderíthető adatok rendszeres összefoglalását és magyarázatát e czím alá foglalni. Ezzel a művel különben is új korszaka kezdődik annak az irodalomnak, a melyet főbb phasisaiban és kiemelkedőbb, irányadóbb jelenségeiben ismertetni e sorok czélja.

III.

Ipolyi Magyar Mythologiája.

Az Ipolyiéhoz hasonló munkák igazságos megítélésére mindenekelőtt ismernünk kell az alapot, a melyen felépültek, nemkülönben a czélt, a melyet maguk elé kitűztek. Ítéletünk továbbá csak akkor nem lesz merőben igazságtalan, ha a kérdéses mű értékének latolgatásánál számba veszszük azt is, milyen irányító hatással volt írójára a kor szelleme, melyben élt, s a mely őt is szükségképen a maga uralkodó eszméinek tolmácsává tette.

«Ha a zivatar elviharzott, a férfi karok új erővel fognak a munkához.» E szavakkal vezeti be könyvét, egy kerek évtized fáradságos gyűjtésének és többször meg-megszakított rendezgetésének eredményét, a szerző. S midőn az «Endlicher István László emlékének» szóló ajánlásban «a történt dolgok tudata» neki «a sugár, melynek világánál a jövő homálya felderül» : csak a meghiúsult nagy erőfeszítésekre következő elcsüggedés korszakainak azon halványan derengő vigasztalásához folyamodik, a mely mindig a múltból merít erőt a szomorú jelennek elviselésére, és béketűrést az aggasztón bizonytalan kibontakozás bevárására.

Ezt a hangulatot, a nagy actiókra következő ép

oly mély visszahatások korainak ezt az uralkodó jellemvonását, a művészetben romanticismusnak, a tudományban históriai szellemnek nevezzük ma, midőn már erre a néplélek-állapotra is a tárgyilagos megfigyelés nyugalmával pillanthatunk vissza. De hogy a belőle született akár művészeti, akár tudományos alkotásokat egészen méltányosan bírálhassuk meg, ahhoz valami kis visszhangja e korszellemnek, még ma is jó, ha ott rezeg lelkünkben.

*

Ha a származása és nevelkedése nem tették volna, a báró Mednyánszky Alajos családjában töltött évek (1845—47.), a melyek nyomban első mythologiai zsengéjének (1844.) megírására következtek, bizonyára ama körülmények híján is belevonják Ipolyit a német romanticismus szellemétől ihletett régiségtani búvárlatok eszmevilágába. A felszentelésére váró fiatal katholikus papnál ez ösztönzéshez és jó alkalomhoz még az a vágy is járulhatott, a mely századunk eleje óta a hagyományok és őskori emlékek más kutatóiban is munkásabb életre kelt: hogy a tudomány újabb eredményeit vallásuk tételeinek támogatására értékesítsék.

Hisz a Creuzer, Görres, Sepp és követőik tanításától velejében a Grimm Jakabé sem áll távol, a ki korszakotalkotó német mythologiája 2. kiadásának (1844.) előszavában (XLIV. l.) ezt vallja: «Unter allen formen ist die monotheistische, wie der vernunft die angemessenste, der gottheit die würdigste. auch scheint sie die ursprüngliche, aus deren schoss dem kindlichen alterthum leicht sich vielgötterei entwand, indem des einen gottes erhabenste eigenschaften erst trilogisch, hernach

zur dodecalogie gefasst wurden. dies verhältnis ergeben alle mythologien, die unsrige (t. i. a német), dünkt mich, vorzüglich klar.»

Épen nem mondható tehát, hogy Ipolyi a maga kiindulópontján és vezérelvével korának színtája alatt állott. Mert ha e felfogást más, némelyek szerint előbbrehaladott álláspontok előzték meg, még pedig már ismételten: ebből még korántsem következik, hogy Ipolyink, midőn a saját korának kétségtelenül az uralkodó, jóllehet nem minden ellenmondás nékül vezérlő nézetéhez csatlakozott, akkor szükségképen egy, a maga tudománya történetében végleg meghaladott fejlődési fokra sűlyed vissza. Művének e nézőpont különben sem árthatott, mert annak a további kutatásra vonatkoztatott értéke jórészt a benne fellhalmozott anyag megbízhatóságától, nem pedig attól függ, milyen a priori felállított tétel igazolhatására vélte ő az adatait felhasználhatóknak. A kinek mérlegében ez adatok ama tétel bizonyítása egy szemernyit sem nyomnak, az is bátran és hálásan értékesítheti őket, mint adatokat, a maga tetszőleges rendszere és felfogása bármily eltérő keretében. De még az ellentétes álláspontról sem vitatható el akár Grimmtől, akár Ipolyitól az a joguk, hogy hangyaszorgalommal egybegyűjtött adataikból végső eredményként oly tanulságot szűrjenek le maguknak, a minő gondolkodásuk és érzésük világával a legszebb összhangban áll. Ép úgy, a mint viszont a tudományos kutatás szabadságának elemi feltétele, hogy más felfogás alapján állók ez adatokból ily következtetést okvetetlenül levonni ne legyenek kénytelenek. Ne pedig már csak azért sem, mert e következtetés tulajdonképen úgy sem magukból ez adatokból, mint inkább azoknak

a körén jóval túl eső forrásból: a subjectiv meggyőződés hozzáférhetetlen rejtekéből származik.

A «hanc veniam petimusque damusque vicissim» elvének mind a két oldal felé méltányos álláspontjára helyezkedve, ma könnyű az elfogulatlan bírálatnak abban az áldatlan polémiában igazságos ítéletet mondania, a mely annak idején Ipolyit annyira elkeserítette, hogy a magyar mythologiai búvárlatok nagy kárára, első nagyszabású kísérlete után, a kutatás e mezejéről majdnem teljesen visszavonult. Sőt a mi több és az önmegtagadás nem csekély mértékére vall, keményen leszólt és félreismert munkáját önként kivonta a forgalomból, úgy, hogy az ennek következtében, még mielőtt tulajdonképen közkézre került volna, a könyvészeti ritkaságok sorába jutott.* Pedig ne higgyük, hogy a polémiában legyőzöttnek tartotta magát. Visszavágott, még pedig keményen, és replikájában nagyon is az elevenjére tapintott a bírálójának. De másfelől is sajnálatos félremagyarázások és kicsinyes akadékoskodások bosszantották, s e kettős balsiker a kedvét szegte és visszariasztotta a nagy fáradsággal megtört út tovább követésétől. S a magyar mythologia, a melynek rendszerbe-foglalására Ipolyi bírálója szerint még nem érkezett el az idő, e voltaképen meddő kritikai csatározás után ismét évek hosszú során át parlagon maradt.

* Gyulai Ágost dr. az *Egyet. Philol. Közlöny* 1898. évf. 604. lapján Csaplár Benedek szóbeli közlésén alapuló helyreigazítással kísérte ezt az állításomat. Cs. B. a könyv mai ritkaságának okát abban látja, hogy az csak 300 példányban került ki a sajtó alól, melyek nagyobb fele tiszteletpéldányként jutott részben olyanok kezébe is, a kiknél könnyen elkallódhatott. Sebestyén Gyula dr. az *Ethnographia* 1898. 328. l. e magyarázatot, velem egyetértve, nem tartja kielégítőnek. A dolog még mindenesetre felvilágosításra szorul.

Ha már most ez az annak idején, legalább tudós körökben elég érdeklődéssel kísért tollharcz, illetőleg tulajdonképen csak egy bírálat és egy ellenbírálat,* Eris-almáját, a vita középpontjában álló elvi kérdést, szemügyre veszszük, azt fogjuk látni, hog ennek voltaképen vajmi kevés köze van ahhoz, a mit ma a mythologia kissé szabatosabban körülírt jelentése alá foglalunk. Mert az, hogy vajjon az ú. n. pogányság csakugyan az ősmonotheismus elfajulása-e, a mint Ipolyi és a vele egy állásponton állók a keresztény egyházatyák óta váltig hiszik és vallják; vagy hogy ellenkezőleg az egyistenhivés a vallásos érzület fejlődésének azon egyik magasabb (s talán még nem is a legmagasabb) foka-e, a melyet többrendbeli tökéletlenebb fokozat előz meg, mint az evolutionista alapon álló Csengery Antal Ipolyi ellenében vitatta: az igazán egészen irrelevans annak a kérdésnek az eldöntésénél, milyen volt a magyarok ősvallása?

Ez ugyanis ép olyan ténykérdés, mint bármely más históriai részlet, a mely még tisztázására vár. Világot rá csak adatok vethetnek és nem speculatiók; legkevésbbé pedig a vallásfejlődés menetének bármily kész rendszer keretébe illő elképzelése. E rendszereket ille-

* Csengery Antal bírálata, melyet akadémiai székfoglalójaképen olvasott fel, a (régibb) *Budapesti Hirlap* 758., 759., 762–65., 767–69. számainak tárczasorozatában jelent meg. Ipolyi (névtelen) ellenbírálata pedig a *Religio* 1855. II. kötetében (28–35. sz.) látott napvilágot. E folyóirat előző (1855. I. 56–72. sz.) kötete különben már foglalkozott a *Magyar Mythologiá*val s arra különösen kath. theologiai szempontból tett megjegyzéseket. Csengery bírálata előtt Toldy Ferencz nyilatkozott igen kedvezőn a műről, «a históriai tudomány nagy fölfedezményei» sorába helyezvén azt, a melyet különben később (1858.) az Akadémia Marczibányi-jutalmára érdemesített. Habent sua fata libelli.

tőleg úgy áll a dolog, hogy azok akármelyike csak a földkerekség összes valláséleti jelenségei fokozatos fejlődésének teljes felderítésétől várhatja igazolását; nem pedig úgy, hogy e jelenségek valamelyike az előzetesen felállított ilyen vagy amolyan rendszer követelményeihez lenne szabandó. Ez a dolog természetes rendjének a legfonákabb megfordítása volna.

Ebbe a fonákságba pedig Csengery ép úgy belé esik, mint a bírálatában oly keményen megleczkéztetett Ipolyi. A *Budapesti Hirlap*nak Ipolyinál kétségtelenül fürgébb tollú és világosabb beszédű kritikusa ugyanis abba foglalja össze a *Magyar Mythologiá*ról kissé elhamarkodott ítéletét, hogy «az Ipolyi úr által fölhozott okoskodások és adatok egyiránt alaptalanok lévén, a magyar ősvallás sem lehetett monotheismus». De az épen a kérdés, vajjon ez *okoskodások* és *adatok* csakugyan «*egyiránt* alaptalanok»-e? Az adatoknak legalább csak elenyésző csekély részére tudta a bíráló rásütni az alaptalanság bélyegét. Az okoskodások pedig annyira függetlenek ez adatoktól, hogy még teljes alaptalanságuk sem compromittálhatja emezek hitelességét. A következtetés továbbá csak annyiban lehet helytelen, a mennyiben vagy teljesen hitelt nem érdemlő adatokból van levonva, vagy pedig ép az ellenkezője annak, a mit a magukban véve hiteles adatokból józanul következtetni lehet.

A két peres fél egyáltalán sokkal könnyebben megérthette volna tán egymást, ha az *ősvallás* fogalmát egymással és önmagukkal szemben is kissé jobban tisztázták volna. A *magyarok* ősvallásáról lévén vitájokban szó, legalább azt illett volna első sorban megállapitaniok, miféle korbeli magyarság az, a melynek a

vallásáról czivakodnak. A mint Csengery későbbi tanulmányaiban, melyeket e tárgynak szentelt, kifejtette, ő tulajdonképen az ural-altáji népek ősvallását értette e néven; ettől az ősvallástól tagadta meg a monotheismust; mert csak ennek a felderítésére vezethetnek, legalább részben, azok az eszközök, a melyeket ő megjelölt. Ellenben Ipolyi világosan és kifejezetten csakis a *magyarok* «ősvallását» óhajtotta földeríteni; s minthogy az ural-altáji, nem is annyira nép-, mint inkább nyelvcsalád, az ő műve keletkezésének korában még csak alig kezdett egy távolabbi múlt ködéből kibontakozni, ezt tőle alig is vehetjük rossz néven. Főhibáját nem is a problemának ebben a korlátozásában, a históriai és ethnikai határok e szűkebbre szabásában látjuk, mint inkább abban, hogy a priori felállított vallásfejlődési tétele kedveért következetlenségbe esett, midőn e korlátokról megfeledkezve, a magyarok ősvallásának kérdését mindúntalan összetéveszti az egész emberiség őshitének problémájával.

Ennek a hibájának az okára azonban könnyű lesz rájönnünk. Sőt az imént már rá is mutattunk ez ok egyik gyökérszálára, midőn jeleztük, hogy a *Magyar Mythologia* szerzője a romantikus szellemű régiségtani búvárlatok korában nőtt fel. Erről a korról pedig igen helyesen jegyzi meg a mythologiai elméletek egy mai bírálója, hogy a néphitnek és a népköltésnek nemcsak a tárgyi értékét becsülte kellőnél magasabbra, hanem magukat e fogalmakat is afféle varázserejű talizmánnak képzelte, minő a rege «kék virága»-a, melynek érintésére megnyílik a mythosok ősi kincsét rejtő bűvös barlang titkos bejárata. Hozzájárult ehhez még az a törekvés is, hogy e kutatások eredményéből a megalázott hazára

mentől több dicsőség háromolják. Avagy mi másra czéloz Ipolyink nagy mestere és lelkesítő példaképe, Grimm Jakab, midőn mythologiája bevezetésében így ír: «Weil ich lernte, dass seine sprache, sein recht und sein alterthum zu niedrig gestellt waren, wollte ich das vaterland erheben». Nem egyes embereknek, hanem egy egész kornak a tiszteletreméltó naivságával, nem egy nemzet hiúságának, hanem az összes mívelt népek önérzetének a fölébredésével van tehát itt dolgunk, a mely mindenkit kegyeletes méltányolásra indíthat, a ki meggondolja, hogy a mai nap igazsága a tegnap tévedésein épül föl, a holnapi igazság pedig a mainak czáfolata.

Kevés tudomány van, a melynek a történetéből ez a bölcs mérsékletre intő tanulság szembeszökőbben tűnnék ki, mint a mythologiai elméletek korról-korra változó, de mindig az illető kor uralkodó eszméihez simuló sorozatából.

E sorozatban, elég különös, a nagy változatosság alapjában véve mégis csak két, egymással csak látszatra ellentétes felfogás színárnyalataiból jő létre. Az egyik az a még ma is erősen védekező nézet, hogy a mythos csupa allegoria, vagy a mi ezzel körülbelül egyre megy: symbolum. A másik pedig az, hogy elhomályosult történelmi reminiscentia, vagy a mint az újabb euhemeristák mondják: őskori szelleméleti maradvány (survival, Überlebsel). Szorosan összefügg ez a két ellentétes nézet a két másikkal, melyeket az Ipolyi és Csengery vitájában láttunk egymással szembeszállni. Ez összefüggés ugyan korántsem logikai, mert semmi sem kényszerít arra, hogy a mythosok symbolikus magyarázatával együtt a vallásfejlődésnek ép azt

az útját fogadjuk el evidensnek, a mely az ős-monotheismusból elfajultnak tekinti a többi, ú. n. pogány hitrendszereket. Ép így nem okvetetlenül szükséges, hogy azzal a másik felfogással, a mely szerint a mythosok ősi világnézet és életrend későbbi korokba átnyuló csökevényei, együtt járjon az a nézet is, mely a vallás evolutióját az imént jelzett iránynyal ellenkezőnek vallja.

A megoldandó kérdések ez összebogozása már csak azért sem czélszerű, mert mindenik külön-külön is elég csomós; és sokkal több kilátása van a sikerre annak a kísérletnek, a mely egymástól elválasztva veszi őket rendre, hogy egyenkint próbálkozzék meg a megfejtésükkel. A mythologia története azonban azt mutatja, hogy emberemlékezet óta, vagy legalább attól az időtől kezdve, a mióta a mythosok értelmének feszegetése az emberi szellemet foglalkoztatta, mindig együvé gabalyodott a tartalom kihüvelyezése az eredet kérdésével.

Ennek is megvan természetesen a maga oka abban, hogy a mythos eredetének felderítése, a mennyiben sikerülne, csakugyan világot vethetne egyszersmind az értelmére is. Valamint viszont az sem tagadható, hogy az értelem kihámozása igen jó ujjmutatással szolgálhatna az eredet kutatásában is. Csak az a baj, hogy a gyakorlatban rendesen nem világosságot vár és kér az egyik a másiktól, hanem eleve irányt szabnak egymásnak. A mi más szóval annyit tesz, hogy rendesen ahhoz alkalmazkodik a mythosok magyarázata, a mit az eredetükről tartunk; vagy pedig hogy úgy képzeljük el az eredetüket, a mint az a mi magyarázataink rendszerébe a legjobban beleillik.

Igaz, hogy ha a mythologia fogalmát Ipolyival úgy

határozzuk meg, hogy az «a hajdankor, vagy inkább az úgynevezett pogány népek vallási hite s tana az Isten és világról»,* akkor mindjárt a problema felállításánál belekeverjük a magyarázat dolgába az eredet kérdését. De kell-e okvetetlenül a mythologiát ebben az értelemben vennünk? Avagy csakugyan egy-e az a vallás legtágabb körű fogalmával? S vajjon nem szorítja-e ezt is kellőnél szűkebbre Ipolyi fenti meghatározása? Legalább is a mennyiben «istenek» helyett az «isten» szót használja, eleve is dönteni látszik abban a kérdésben, vajjon a monotheismus-e a vallások ős-eredeti formája, avagy inkább csak a fejlődés alsóbb fokainak a koronája? Látjuk már az eddigiekből is, milyen zavart okoz a hagyomány útján reánk jutott rugalmas szónak ily merev és önkényesen kiszabott korlátok közé szorítása. Mert ne feledjük el, hogy a szót honnan vettük s milyen értelme volt ott, a honnan kölcsön kértük. Sőt nagyon is fontoljuk meg, ráillik-e mindarra, a mire csak a mi századunk eleje óta szokás mindig nagyobb szabadsággal alkalmazni? Én legalább azt hiszem, hogy nem.

A magam részéről előzetes fenntartások nélkül mindig őrizkedném attól, hogy azt, a mi pl. Grimm J. s az ő nyomán Ipolyi munkájának a tulajdonképeni anyaga, mythologiának nevezzem. Nekem ez a terminus annyira összeforrott annak a népnek a mythosrendszerével, a mely e fogalmat és az azt jelölő szót megalkotta, hogy mindig csak bizonyos idegenkedéssel használom ott, a hol a görög mythologiával csak többé-kevésbbé analog jelenségek csoportjáról beszélünk. Ezt

* *Magyar Myth.* XXXV. A *Bevezetés* legelső s köv. sora.

a látszatra csekély fontosságú, de fejleményeiben nem kevéssé zavaró összetévesztést ugyan nem róhatjuk fel Ipolyink hibájának, mert ebben ő csak mesterét követte, a kit e téren mások sem átallottak utánozni. Így jött létre a szláv, a kelta, az indus, a sémi stb. mythologia; mindmegannyi a németnek a nyomán, a melyet mi is siettünk a magunkéhoz mintának venni.

Pedig hát voltaképen lehet-e magyar mythologiáról szó? Ezt a kérdést Ipolyinak, de még bírálójának, Csengerynek sem jutott eszébe kissé komolyabban fontolóra venni. Csengery ugyan, legalább azon dolgozataiban, a melyeket utóbb e tárgynak szentelt, óvatosabb és rendesen a magyarok *ősvallásáról* szól, mythologiájuk helyett. De itt meg egy más bökkenője van a dolognak. Mikor Csengery Ipolyit bírálja, hallgatagon egyet látszik vele érteni abban, hogy a magyar mythologia végső kérdései tulajdonképen a magyar nemzet ősvallásának felderítésére czéloznak. A mythologia szó fogalmát tehát lényegében egykép alkotják meg maguknak mind a ketten; egykép és eltérőn attól az értelmezéstől, a melyet mi neki adunk.

A mi szemünkben ugyanis a mythologia 1. mythosok, tehát bizonyos valláséleti képződmények leírása; 2. fejtegetése, oknyomozó magyarázata és rendszere. De semmikép sem akár valamely nép, akár az egész emberiség ősvallásának feszegetése. Nem pedig azért, mert a nép ethnologiai, tehát részben, az igaz, præhistorikus korba nyúló, a közönséges értelemben vett történeleménél tágabb időhatárok közt élő társadalmi jelenség. Az ősvallás azonban nem csupán præhistorikus, hanem egyúttal proethnikus szelleméleti fokozat, a mely a népiség megalakultának korába már csak amolyan

feltevéses előzmény gyanánt nyúlik be, mint a hogyan az ismert nyelveket és még a feltételezett törzsnyelveket is megelőzi elméletben egy vagy több problematikus ősnyelv, a szerint, a mint valaki ennek vagy annak a felfogásnak a híve ebben a kérdésben.

Szándékosan választottam az ősnyelv példáját, mert a mythologia kevéssé szabatos értelmezése az ősvallással kapcsolatban ezt is mindúntalan a vizsgálódás körébe ránczigálja. Szükségképen és czélszerűen-e, arra talán nem is kell felelnem. Azonban minthogy ez is egyik folyománya annak a romantikus szellemű régiségtani irányzat követésének, a mely a XIX. század első felének uralkodó tudományos divatja volt, ezt is egészen természetesnek kell találnunk Ipolyinál, a ki azt szintén előzőitől örökölte. De amúgy is igen jól beleillett az annak az a priori megalkotott eszmekörnek a rendszerébe, a melyből kiindulva ő a maga mythologiája megírásához fogott. Szorosan összefüggött az az emberiség ősállapotáról nála szilárd dogmatikus alapon álló azon felfogással, a mely szerint az egy törzsű, egy ősnyelvű és eo ipso egy ősvallású, még pedig monotheista emberiség csak idők folytán sűlyedt a soknyelvűséggel együtt járó sokistenhivésbe is, vagyis abba a vallási állapotba, a melyet keresztény szempontból közönségesen pogányságnak nevezünk. Velejében ugyanaz a tanítás ez, a melyet a keresztény egyházatyák kissé drasztikusabban úgy fogalmaztak, hogy az ördög, ez az őstolvaj, elcsente az isteni kinyilatkoztatást és annak a torzképével ejtette hálóba az emberiséget.

És idáig az egy gyökerű két kérdésnek ez a dogmatikus értelemben való eldöntése még nem igen lát-

szik zavarni annak a vizsgálódásnak a menetét, a mely bármely nép mythosainak a leírásával foglalkozik. Ez t. i. szerintünk tisztán históriai, még pedig philologiai segítséggel végzendő történelmi kutatás. Ennek pedig vajmi kevés köze van ahhoz, hogy milyen vallási állapot előzte meg azt, a melynek rétegéből az emlékszerű adatok útján kideríthető mythosok valók. Zavarólag az ilyen döntés csak a mythosok magyarázgatásában hathat; de rendesen még itt sem okoz nagyobb kárt, minthogy pl. azt, vajjon Phoibos csakugyan a nap istensége-e, vajmi kevéssé segít, de nem is gátol eldönteni az a feltevés, a mely szerint ősidőkben az emberek a napot csak mint az egy igaz Isten jóságának és mindenhatóságának a jelét tisztelték. Mások e tekintetben más véleményben lehetnek, de azért a fenti kérdés megfejtésében mégis csak a nyelvtudományi búvárlat fogja a döntő szót kimondani, nem pedig a speculatio, legyen az akár theologiai, akár az evolutionista bölcselet rendszerébe illő. Ha azonban úgy teszünk, mint Ipolyi, a ki az *Isten* név eredetének fejtegetésébe is ezt a dogmatikus felfogást keveri be és ezzel végkép kitér minden philologiai módszerű szófejtés elől, akkor sajnálatos példáját adjuk annak, hogy az ily aprioristikus felfogás alkalmilag csakugyan árthat is a mythologiai magyarázat menetének. S ha még lendítene valamit magán a dogmatikus tételnek az annyira óhajtott igazolásán! De ezt épen nem teszi, sőt minden módszeres úton elért evidens ellenkező eredménynyel csak rést üt az alapul vett tanítás hitelén.

A vallási meggyőződésnek e ténykérdések feszegetésébe való belebonyolítása tehát határozottan fölösleges

és czélszerűtlen is volt Ipolyinál; s ezt talán ő maga is belátta, mikor eleinte ugyan más okokból is eredt azon elhatározása megérlelődött benne, hogy Mythologiáját a lehetőségig kivonja a forgalomból.

Ennek is volt ugyan talán valami része abban a csekély közvetetlen hatásban, a mit munkája tett. De volt e nagy fáradsággal összehordott anyag hosszú ideig tartó meddőségének egy más, ennél jóval mélyebben rejlő oka is. Ez pedig az, hogy Ipolyi műve jóformán készületlenül találta azokat, a kik belőle tanulhattak volna; maga e mű pedig viszont nagyon készen és befejezetten pattant ki alkotójának agyából arra, hogy a bírálatból és az ennek nyomán haladó további kutatásból okulhatott volna. De másrészt nem hagyandó figyelmen kívül az sem, hogy a lelkesedés ama teremtő erejét, a mely ily műnek úgyszólván minden előzők nélkül való megalkotásához szükséges, csakis a dogmatikus erejű meggyőződés mélyéből merítheti az, a ki Ipolyihoz hasonlóan csak teleologiai szempontokból tartja érdemesnek valamely tudományos kérdés fejtegetését.

Szerinte «ezen alap- s végczélnélküli igyekezetünk valódi sisyphosi törekvés, és tárgyunk kimerítése és betöltése Danaidák munkájává lesz, melynek sem kezdete, sem vége.» (*Bevezetés* XXXVII. l. 2. jegyzet.) A czélt pedig így jelöli meg valamivel alább (u. o.) XLII. l.): «*a magyar mythost mintegy magában egészet ugyan, de egyszersmind mint az egésznek egyik részletét s nyilatkozatát felmutatni*». Az «egész» végül, a melynek a «magyar mythos» csak «egyik részlete és nyilatkozata» lenne, nem más, mint az emberiség ősvallása, vagy katholikus szellemben szólva: az ős-

kinyilatkoztatás. A szerző e czélkitűző szavai mindenesetre számbaveendők, midőn munkájáról igazságos ítéletet akarunk mondani. Lehet aztán, hogy ez az ítélet teljesen czéltévesztettnek fogja minősiteni a művet; de ezzel még korántsem tör pálczát a törekvés fölött, mely alkotóját vezérlette. Viszont ez a magában véve tiszteletreméltó törekvés még nem szolgálhat a szerző botlásainak mentségeül; legföllebb, ha elnézhetőbbekké teszi e tévedéseket, azon nagyon méltányos elv alapján, hogy «tout comprendre c'est tout pardonner».

Ipolyinál a tévedések különben már csak azért sem comprommitálhatják a czélt, a melyet maga elé kitűzött, minthogy e czélnak tulajdonképen semmi köze sincs ahhoz, a mit művének positiv eredményében valószínűvé tennie sikerül. Ez ugyanis csak annyi, hogy a magyarok már a keresztény vallás felvétele előtt is monotheistikus hitrendszerek szellemi hatáskörében élhettek, a minek szintén nagy része lehetett abban, hogy a kereszténységet aránylag elég könnyen lehetett velük elfogadtatni, s hogy az néhány csekélyebb (és épen nem kizárólagosan vallási okokból magyarázható) visszaesésnél nagyobb rázkódtatást nem igen okozott nemzetünk életében. Azt a czélt, a mely e históriai adatokból kideríthető s minden újabb adattal jobban kivilágló tanulság mögött a speculatio végtelen távolságában fekszik, semmivel sem közelítjük meg akkor, ha nemzetünk históriai életének egyik szakára nézve igazoltuk azt, hogy őseink ekkor és ekkor, itt meg itt már a monotheismus fokára jutottak vallási fejlődésük menetében, még mielőtt a keresztény vallásra tértek. Mert viszont már az Ipolyinál egybehordott anyagból,

még inkább pedig abból, a mit azóta e téren összegyűjteni sikerült, az is kitűnik, hogy ez a monotheismusuk ép úgy kulturai hatás és históriai érintkezés eredménye volt, mint a kereszténységre való térésük.

Az a speculativ bölcseleti vagy dogmatikus theologiai tétel tehát, a melynek az igazolása kedvéért Ipolyi az ő kutatásainak fárasztó útjára lépett, e már előtte is megsejtett történelmi tényeknek nagyobb világosságba helyezésével még semmiképen sem nyert bizonyítást. Ép ily természetesen viszont azok az elhibázott szófejtések és kritikátlanul felhasznált adatok, a melyeket bírálója joggal vet Ipolyinknak a szemére, korántsem jogosítják fel kritikusát arra, hogy Ipolyi tételével szemben a magáé gyanánt ezt állítsa oda egész határozottsággal: «a magyarok ősvallása nem lehetett monotheismus».

E tétel fogalmazása már annyiban is hibás, a mennyiben a *magyarok* ősvallásáról a fent említett okoknál fogva szó sem lehet, minthogy az *ősvallás* az ősnéppel és az ősnyelvvel együtt csak olyan elméleti fölvétel, a milyenekkel hovatovább mind óvatosabban él a vallástörténelem, a nyelvbúvárlat és az ethnologia. Ezek a tudományszakok mai napság minden meddő speculatiót mind jobban kerülve, csupán az adatok kiderítésére és az ezekből nagy óvatossággal levonható következtetésekre szorítkoznak, és így mind kevesebbet elmélkednek az eredetek kérdéseiről. Beérik e helyett inkább azzal, hogy a vizsgálódásuk körébe tartozó jelenségek históriai világításba eső részét foglalják a lehető legáttekinthetőbb rendszerbe. A mi pedig ezen a világításon túl fekszik, annak a félhomályba s még e mögött is némi halvány derengésbe vesző tüneteit

csak annyiban veszik számba, a mennyiben a történelmi korok jelenségeiből rájuk meglehetős valószínűséggel következtetni lehet. E téren azonban sohasem beszélnek azzal az apodiktikus határozottsággal, mint a kétségtelen igazoló erejű adatok napfényes mezején; hanem a bizonyosság helyett a sejtés, a valóság helyett a lehetőség szerény prædicatumait alkalmazzák.

Ennyiben Ipolyinál, de az őt keményen lebíráló Csengerynél is sokkal szerényebben s így helyesebben is jártak el az ő, ma már alig ismert nevű elözőik, — egy Cornides, Horváth János és Kállay Ferencz.

Cornides a maga 41 lapnyi kis értekezésében a múlt század végén még csak «de religione veterum Hungarorum», Horváth János vagy két évtizeddel utóbb «a régi magyaroknak vallásbéli és erkölcsi állapottyokról», Kállay Ferencz végül Ipolyi felléptével körülbelül egy időben szintén «a pogány magyarok vallásáról» beszél. Mind a hárman szabatosabban írják körül s így megfoghatóbbá teszik kutatásuk tárgyát, mint akár Ipolyi, a ki a magyar mythologiát, akár Csengery, a ki az ural-altáji népek ősvallását kívánja reconstruálni. Amarról a mythologia oly értelmében, a minőben csak a görögökét vehetjük, szó sem lehet. Emez meg, a mint már az imént kimutattuk, az ethnologia és a nyelvtudomány mai álláspontjáról non-sens.

Marad tehát a «magyar mythologiá»-nak körülbelül olyan értelemben való vétele, a minőben Grimm a *Deutsche Mythologie* megalkotásával e nem egészen helyes analogián alapuló szóhasználatnak nagyon is tág utat tört. De még ily korlátozás mellett sem járja mindazt, a mit Ipolyi művében egybehord, «magyar» mythologiának nevezni, minthogy tömérdek részük

van abban a különféle nem-magyar «mythologiák»-nak is. Ezt a kritikátlan összekeverését az anyagnak méltán rótta meg Ipolyinál Csengery, de a mit viszont ő kívánt, az sem igen változtatott volna a dolgon.

Ő t. i. Ipolyit egyebek közt abban is hibáztatta, hogy nem követte a Grimm testvérek példáját s nem előzte meg mythologiai rendszerét az alapjául szolgáló gyűjtemények kiadásával. Igaza volt Ipolyinak, mikor ellenbírálatában ezzel szemben azzal védekezett, hogy ez a Grimméket illetőleg sem áll teljesen; de meg az ő esetében már azért is irrelevans, mert vagy helyesek az adataiból nála levont következtetések, vagy nem. Ha helyesek, akkor csak az adatok megbízhatóságán és kritikai szellemű megválogatásán fordul meg a dolog. De Csengery szerint Ipolyinak a következtetései helytelenek. Így tehát az ő egész rendszere akkor is helytelen, ha maguk az adatok a legértékesebbek és egytől-egyig megbízhatók. Mit változtatott volna tehát Ipolyi munkájának az értékén, ha az adatok, a melyekből bírálója szerint ő csak helytelenül tud következtetni, akármennyivel előzik is meg a belőlük levont conclusiókat?

Ipolyi tehát csak abban hibázott, hogy olyat is következtetett az adataiból, a mi azokból nem folyik. Továbbá, hogy nagyon sok esetben hajlandó olyasmit is teljes súlyú és értékű adatnak venni, a mit az övénél szigorúbb kritika azóta már kiselejtezett az adatok sorából. E téren azonban Csengery vajmi kevéssel járult hozzá az Ipolyi rengeteg anyaghalmazának a megrostálásához. Mert azok a nagy általánosságok, a minők közül való pl. az ilyen, hogy az «etymologia általában csak segédtudománya a történetírásnak; a

hol ethnologiai és egyetemes történelmi ismeretek nem támogatják, ott csak hypothesisekre vezet, mikből nem szabad történelmet csinálni» (*Bud. Hirl.* 769. sz. 4256. l.), — az ilyen üdvös tanácsok nem sokat lendítenek a dolgon. Hisz ezt Ipolyi is nagyon jól tudta. Annyira, hogy minden dilettáns etymologisáló hajlama és ennek sokszor igazán hajmeresztő követése mellett is, egészen józanul óv és tartózkodik maga is az ő korában kissé módszeresebbé válni kezdő finn-ugor nyelvhasonlítási igyekezetek túlhajtásától, kivált pedig az azokból elhamarkodottan levont korai következtetésektől. Bölcs mérséklete csak ott hagyja el, a hol a maga ősnyelvi és ősvallás-eredeti elméletében való elfogultsága áll helyes látásának az útjában.

De e részben Csengery és az ő nyomán utóbb csak az ural-altáji, majd meg már csakis az ugor körre szorítkozó mythologiai búvárlatok sem jártak el különben. Ezeket is elhagyta nem egyszer a józan önmérséklet szelleme, mihelyt nagy lelkesedéssel felkarolt tanításuk valamely kétes pontjának a minden áron való igazolása forgott szóban. Beszélhetett ilyenkor a történelmi kritika; csóválhatta fejét az óvatos és kissé körültekintőbb ethnologia; ha egyszer a mindenek fölött álló hangtörvények értelmében operáló szószármaztatás a maga döntő ítéletét kimondotta: megszűnt vagy legalább is nagyon nehezen ment a tisztázandó kérdésnek minden további vitatása.

A miben azonban kétségen felül áll s bírálója részéről is el van ismerve Ipolyi érdeme, az a szerinte «mythologiai» anyag tömérdek mennyiségének minden rendű és értékű forrásokból való összeszedegetése. Erre az anyagra mindenkor hálásan fog visszanyúlni az ő

nyomdokairól letért kutatás is, a mely az övénél jóval szerényebb czélokat tűzött ki maga elé. Ez az óvatosabb és kritikaibb szellemű kutatás ma már nem tekinti feladatának azt, a mit Ipolyi a maga műve végső czéljául megjelölt. De midőn az ő merész és részben meddő vállalkozásának balsikerén okulva, ez a haladó búvárlat a maga munkálataiban is mindúntalan kénytelen ő rá hivatkozni, őt czáfolgatni és helyreigazítani: ép ebben ismeri el művének még tévedéseiben is termékenyítő és suggestiv hatását, a melylyel bírálójának akadékoskodásai semmiképen sem mérkőzhetnek.

*

Ipolyi munkájának a további kutatásra vonatkoztatott értékéről is elmondhatjuk azt, a mit sok nagy conceptiójú, de nem a legszerencsésebb kivitelű alkotásról elmondottak már: hogy a mire törekedett, az elérhetetlen ugyan, de mint érdemes dologra serkentő ideális szép czél, nemcsak tiszteletet, hanem hálát is érdemel. E sarkaló vezéreszme nélkül aligha jött volna létre a mű, a mely ugyan a maga elé kitűzött czélt nem éri el, de csakis az e czélra való törekvés gyümölcseképen született meg. A ki pedig az erős fának ma már nemesített termését élvezi, az igazságtalanul korholná annak egykori ültetőjét azért, mert ő nem a gyümölcse, csak az árnyéka kedvéért ápolgatta a hajdan vad csemetét. Az utód meg-megnyesegeti a lombot, hogy a nap érlelő melege jobban hozzáférhessen az így kevésbbé dús, de annál becsesb terméshez. Ámde rút hálátlanság lenne tőle, ha el nem ismerné, hogy a haszonhajtó törzset annak köszönheti, a ki valaha

e törzs egykor terebélyesebb koronája alatt csak a tikkasztó hőség ellen keresett oltalmat.

Ipolyi, nagy mesterével, Grimm Jakabbal együtt, főkép vigasztalást és felemelő reményt várt, a sivár jelennel és a kétes jövővel szemben, az ősmúlt szebbnek álmodott világától. Mi, az övéknél kevésbbé romantikus kor nemzedéke, csak a rendszerekbe illeszkedni alig akaró tények apróságaival bíbelődünk, s e közben a nagyobb conceptiójú elődök nem egy adatát kiránggatjuk a merész épület alól, melyet az ő termékenyebb phantasiájuk felemelt. Lehet, hogy e kevésbbé hálás munkánknak az lesz a legközelebbi eredménye, hogy lassankint összedől az egész nagy és szép szabású épület. De akkor is marad az anyagából annyi kétségtelen értékű és szilárdságú töredék, a mennyiből egy újabb, szerényebb czélú alkotás az övékénél biztosabb alapon felépülhet.

IV.

Kandra Kabos.

Ipolyi Arnold *Magyar Mythologiá*ja majdnem félszázaddal ezelőtt, a mikor szerzője lelkében megfogamzott, nagyszabású, de alapjában elhibázott kísérlet volt abban az irányban, melyet a nemzeti ősvallás felderítésére Grimm Jakab korszakotalkotó régiségtani kutatásai a jelen évszáz első felében kijelöltek vala. Azóta a problema, melyet annak idején a Grimm testvérek és követőik maguk elé kitűztek, két oldalról is, t. i. tárgya és módszere tekintetében tetemesen szűkebb határok és szigorúbb elvek közé szorult. Ma már nem nevezhető tudományosnak az az álláspont, a melyről

valaki egy-egy nép *ősvallását* kutatja. Legfölebb valamely nép bizonyos korban kimutatható valláséleti jelenségeiről lehet szó, a melyek között bizonyára lesz egy s más az egész emberiség *ősi* szellemi állapotának rudimentumaiból; de aligha fogunk valamely népet, a történelmi életűek közül, fejlődése oly fokáig visszakísérhetni, a mikor annak saját külön ősvallása volt. E tekintetben még az ú. n. primitiv vagy «vad» népek sem tekinthetők annak a szűztalajnak, a melyen az ősvallás hamisítatlan és igazán tősgyökeres sarjadékai teremnek. Avagy van-e a földkerekségén népfaj, a mely teljes bizonyossággal autochthonnak, minden külső hatástól mentnek mondható? Hát még mikor olyan népről van szó, a mely, mint a magyar, oly változatos és viszontagságos élet annyi homályban maradt évezrede után jelenik meg a történelem világosabb előterén?

Avagy, hogy végre teljes jóakarattal megértsük egymást és megértessük magunkat — mit nevez 1897-ben megjelent *Magyar Mythologiá*jában Kandra Kabos és mit gondolok én a magyarok ősvallásának? Nem akarok okvetetlenkedni és nem szállok vele perbe a miatt, hogy egy jeles elődeitől kritika nélkül átvett, kevésbbé szabatos kifejezéssel már eleve megtéveszti olvasóját művének czélja iránt. Hisz munkájának gondos átolvasása után úgyis rájövünk, hogy mi a szerző czélja. Alapjában véve ugyanaz, a mi elődeié is volt, a mit Ipolyi és Csengery Antal is kerestek: *a magyarság pogánykori vallása.* Ipolyi ennek kutatása közben úttalan rengetegbe tévedt, de sok, tömérdek sok hasznavehető anyagot hordott össze. Csengery elég jól látta és szigorúan meg is rótta Ipolyi hibáit, de

maga megint egy másik tévedésbe esett, a mely szintén nem maradt sem jó, sem rossz hatás nélkül. A jó abban állott, hogy olyan forrásokra is ráirányította az Ipolyi után különben igen gyéren jelentkező kutatók figyelmét, a melyek a *Magyar Mythologia* megjelenése korában (1854) ugyan még vajmi gyengén csörgedeztek, azóta azonban már jóval dúsabban buzognak. Kandra Kabos is sokkal többet meríthetett volna belőlük, ha nem kellett volna pusztán a legkönnyebben hozzáférhetőkkel, a magyar nyelven is olvashatókkal beérnie. Mert ezek bizony még nagyon hézagosak és épen ezért oly könnyen megtévesztők. Ha Kandra e részben nem lenne oly aránylag csekély irodalomra korlátozva, a mennyi az, a mit valóban első kézből olvashatott, akkor aligha mondhatna ilyet: «Mythologiánk alapvető szentírásául a finn *Kalevalá*-t fogadtam el, mint a mely néphagyomány-töredékeinkkel egykorú s e mellett tisztább is, vegyületlenebb is.» Honnan tudja mindezt? Mert e mondásában három roppant súlyú kijelentés foglaltatik, a melyek elseje, természetesen, csak a két utóbbinak minden kétséget kizáró bebizonyítása alapján állhatna meg.

És íme, ebben és hasonlókban látom én a Csengery felléptének imént említett kétféle hatása közül a károsat. Ipolyi bírálója már abban is jóval messzebb ment, mint kellett volna, mikor a magyarok pogány vallásának kiderítésére nagyon is erős bizakodással lépett oly útra, melyen csak a nyelvhasonlítás jár elegendő biztossággal. A vallástörténelem azonban ezen az úton csak tapogatódzik, és csak akkor nem téved útvesztőbe, ha históriai adatok fonalán, óvatosan haladva használja fel a nyelvhasonlítás már teljesen

tisztázott eredményeit. De nem ám úgy, hogy megállapítottaknak véve bizonyos nyelvrokonsági kapcsolatokat, azokból menten valláséleti közösséget is vesz fel oly hasonlóságok alapjául, a mik közös kulturai hatás eredményei s oly idő szülöttei, a mikor az illető népek már régesrég túl voltak nyelvük azon életszakán, a melybe rokonságuk eltörölhetetlen bélyegeinek kialakulása esik.

Kandra művének a főhibája már előszavából eléggé kitetszik, a honnan (XIII. l.) fenti kijelentését idéztük. Szerencsére azonban, könyvének olyan az egész beosztása és szerkezete, hogy e hibával nem tesz valami nagy kárt annál az olvasóközönségnél, a melynek munkáját szánta. A szerző ugyanis elég szerény és csak újabb «kisérlet»-nek nevezi vállalkozását. Ilyenre az Ipolyi óta összehordott újabb anyag egymaga is elég ösztönzést adhatott. Hogy nála még az ezredévi ünneplés emelkedettebb hangulata is részes a kisérletre buzdító hatások sorában, azt csak dicsérnünk lehet. Hisz annak idején Ipolyinkat is a hazafiúi lelkesedésnek egy szomorúbb korszakban még jótékonyabban melegítő lángja hevítette nagy úttörő munkája megírására. És ez a nemes indíték Kandrának minden sorából jóleső bensőséggel sugárzik felénk. Ebben, a pusztuló hagyomány mentésére serkentő parainesisben látjuk mi könyvének legbecsesebb részét. A szaktudósok szűkebb köre úgy sem tanulhat belőle sokat. A műveltebb nagyközönség és különösen a tanulóifjúság azonban a hagyomány minden szemerkéjének kegyeletes megbecsülésére meríthet könyvéből okulást és buzdítást; valamint hasznavehető utalást sok oly forrásra, a mi eddig tán rejtve volt előtte, s a miből

a szerzőnél elfogulatlanabb olvasó, még laikus létére is, tisztább képet fog tán magának alkotni a tárgyról, mint ő maga.

Mert bizony az alapvető kérdések körül vajmi nagy a tájékozatlanság és a zavar Kandra könyvében. Akár az egész Bevezetés inkább elmaradt volna, mintsem hogy ilyenféle állításokkal téveszsze meg az effélét készpénznek venni hajlandó olvasót:

«A hagyomány *szittya*-fajnak vallja nemzetünket.» (8. l.) Miféle hagyomány? Mert igaz, hogy középkori krónikásaink meg az ő idegen kútforrásaik és mintáik is bizonyos hagyomány alapján állottak s a maguk részéről ismét további hagyomány alapvetőivé lettek. De elég-e ezt a hagyományt csak úgy, minden korlátozás nélkül odavetni, hogy akárki esetleg ősi, népies eredetű visszaemlékezéssel egy értékűnek vegye? Még veszedelmesebb tévedésbe ejthet és az imént már megrótt hibás alapot a legszembetűnőbben láttatja a 13. lap e pár sora: «Ezen (t. i. a vogulokkal való) rokonság s nyelvi atyafiság bebizonyíthatósága fölötte fontos mythologiai tekintetben, mert a mint igaz, hogy: a nyelvek vallomása szerint a magyar nyelv minden most ismeretes rokonnyelvek közül leginkább hasonlít a vogul nyelvhez, úgy viszont hasonló viszonyosságot tételezvén fel a mythologiára nézve is, úgy hivatkozunk hitregéjére, mint a magunkéra is. Úgy nyúlunk hozzá, mint közös kincshez.»

De hisz ép ebben van a nagy hiba! Abban t. i., hogy valamit előbb csak «feltételezünk», a mit nyomban ezután már bebizonyítottnak is véve, roppant messzemenő következtetéseket építünk rá, a nélkül, hogy előbb csak a legszerényebb kísérletet is tennők

arra nézve, a minek pedig, a dolog rendje szerint, merész feltevésünket okvetetlenül meg kellene előznie. Eszünkbe sem jut előbb alaposan megvizsgálni és megvitatni azt a kérdést, vajjon csakugyan szabad-e egyáltalán és lehet-e különösen az ugor népeket illetőleg olyan «viszonyosságot» feltételeznünk e népek mythologiái között, a minő nyelveik közt vagyon? Más népcsaládok azóta előbbrehaladott nyelv- és vallástörténelmi búvárlata az ilyen «viszonyosság»-ba régebben elég szilárdul vetett hitet (pl. még a nagy Grimm Jakabét is) ugyancsak megingatta. Ezekről az összehasonlító mythologiai és vallástörténelmi bírálatokról azonban Kandrának aligha van sejtelme; vagy ha van, alig árulja el. Hisz az alapvető általános kérdések felől való egész tájékozódását (l. a IX. fejezetet az 50—54. lapokon) abból a pár sorból meríti, a mit Müller Miksa egy régibb vallástörténelmi munkájának, a *Magyar Sion* 1887. évfolyamában megjelent ismertetése tett hozzáférhetővé.

Az ugor nyelv-, nép- és vallásrokonság háromágú nagy kérdésének megvitatását pedig (mely jórészt Négyesy László egy bizalmas és aligha közlésre szánt tájékoztató levelén alapul és egyáltalán nem tekinthető sem mindenben elég szakszerűnek, sem pedig és annál kevésbbé teljesen kimerítőnek) egyszerre csak ennek álláspontjáról hirtelen elugorva, így fejezi be: «A finnisták és turkisták (Sic!) közti nyelvkérdési vita még nem elintézett ügy. Újabban Bálint Gábor nagytapasztalatú nyelvbúvár mindkettőjöknek hadat üzent. Szerinte nyelvünk a délindiai turánság nyelvéhez. a *tamul*-hoz, a turánság *szánszkrit*-jához áll legközelebb. Ez módosíthatja az ős-szülőföld s vele

kapcsolatosan az első hitregék kérdését.» (12. l.) Sapienti sat.

Addig is azonban, a míg Kandra esetleg ezen az alapon «módosított» második kiadásban írja meg magyar mythologiáját, annyit az előttünk lévő elsővel is elért, — és ezt hálával ismerjük el, — hogy a maga közönségének a figyelmét ráirányította a *Magyar Néprajzi Társaság* munkásságára, a melynek folyóiratából, az *Ethnographiá*ból, mint maga is készségesen bevallja, legtöbb adatát merítette. S ez adatoknak bizonyos szempontok szerint egyes fejezetekbe való csoportosítása terén nem is szűkölködik a szerző minden érdem nélkül. Igy pl. a XLI. fejezet, *Az ősmagyar csillagos égről* szóló, egészen csinos kis monographia a Lugossy és Ipolyi nyomdokain. Csak magyarázatokba és összevetésekbe nem kellene a szerzőnek ott is bocsátkoznia, a hol ilyenekre az anyag még vajmi hézagos, az ő kritikája pedig, mint majdnem mindenütt, teljesen megbízhatatlan; minthogy összehasonlító mythologiai látóköre sehol sem terjed túl a magyar nyelven olvasható források (?) csekély tanulságán. A mivel korántsem akarom ezeket leszólni; de a szakember csak el fogja ismerni, hogy pusztán ezekre szorítkozva, nem lehet ma már még a nagy közönséget és az ifjúságot sem tájékoztatni az ú. n. magyar mythologiának még legelemibb kérdéseiről sem.

A mit azonban elég haszonnal lehet még ily csekély előkészültség alapján is tenni, azt teszi Kandra könyvének jóval nagyobb részében, midőn a nép ajkán még élő hagyományt registrálja egyes fejezetekben úgy, a mint az *Ethnographia* szorgalmas gyűjtői, valamint egyéb derék folkloristáink és néprajzi íróink

önálló munkáikban (így különösen Kálmány Lajos, Jankó János stb.) azt előtte már részben nyers anyagul felhalmozták, részben pedig egyes szempontok szerint már fel is dolgozták.

Maradt volna meg egészen szerényen csakis e mellett, akkor könyve mindenképen megérdemelné a dícséretet, míg így, a bevezető része és itt-ott közbeszőtt szerencsétlen magyarázgatásai és egybevetései miatt, egészen elhibázott, s csak egyes részleteiben és várható hatásában méltó a figyelemre.

FOLKLORE-KALENDÁRIUM

A HUSVÉTI BÁRÁNY.

Husvét előtt egy-két héttel rendesen megjelennek a csemegés-boltok ablakaiban a feltámadás ünnepének ama hagyományos és jelképes kísérői, a melyek közt az ősrégi bárány és a szintén tisztes koru hímes tojás mellett újabban a német *Osterhase* is évről-évre növekvő kelendőségnek örvend. Pedig vajmi kevés köze van az ünnep symbolikájához. Mindössze annyi, hogy Németországban, kivált délnémet vidékeken, a kisebb gyerekeket azzal a mesével fizetik ki, ha nagyon firtatják a husvéti tojás eredetét, hogy a nyulacska rakta s nem a tyuk tojta, mint a többi közönséges tojást.

Ennek a mesének a hitelét a badeni nagyherczegségben még azzal is támogatják, hogy husvét másnapján, a sokfelé szokásos Emaus-járás alkalmával, úgy intézik a szülők a dolgot, hogy az apró nép az erdőben előre elrejtett piros tojásokra bukkanjon mintegy vaktában, nem tudván persze, hogy eleve kijelölt helyeken kerestetik velük a fübe dugott tojásokat. Néha a szerencsés véletlen úgy akarja, hogy az ily keresgélés közben csakugyan sikerül egy-egy nyulat is kiugratni a bokorból, s akkor aztán szentül hiszik a gyermekek, hogy a husvéti tojások szerzője riadt fel előlük a fészkéről. Ezeket a fészkeket ábrázolják czukrászaink kirakataiban azok a fü helyett zöld papir-

szeletkékkel bélelt kosárkák, a melyekbe egész halom kisebb-nagyobb czukortojás van beágyalva.

A leleményes műipar a divat szeszélyes és hazátlan, nemzeti érzés nélküli tündérének zsarnoki uralmát szolgálja. Minden tőle telhetőt megkísért, hogy az egyszer felkapott motivumokat többé-kevésbbé tetszetős és néha szellemes változatokká dolgozza fel. Hagyományhoz nem igen kötött nagyobb szabadsága és a tehetősebb osztályok fényűző hajlamaival versengő találékonysága merészen kitágítja azt a szük kört, a melyben a husvéti festett tojások diszítésének népies technikája mozog. Ez ugyanis rendesen beéri azzal, hogy a börzsönynyel, vagy egyéb házilag előállítható festékekkel színezett tojás héjára késhegygyel husvéti vonatkozású ábrákat karczol be. Köztük a diadalmi lobogóval, a feltámadás jelvényével, diszített *bárány* a legkedveltebb és legstílszerűbb.

E husvéti bárány, a keresztény ősegyház egyik legrégibb, az apostolok korával egyidős symboluma, Szent Pál (I. Kor. 5, 7.) egy ótestamentomi vonatkozású hasonlatából került azon metaphorák sorába, melyek a megváltás tanát szóval és képpel magyarázzák. Megvan ugyan e hasonlat Péter apostol első levelének 1. fejezete 19. versében is. Sőt János evangéliumának 1. fejezetében (29. v.) már Keresztelő Szent János is *Isten bárányának* nevezi Krisztust; de sem az egyik, sem a másik hely nem esik oly súlyosan a latba, mint Pál apostol szavai, a kinek levelei kétségtelenül a legrégibbek és a leghitelesebbek az újtestamentomi könyvek között.

Péter és János illető helyei különben is a már közkeletűvé vált beszédszokásból merítettnek tűntetik

fel e hasonlatot; holott Pál szavain még megérzik a közvetetlenségnek és az újdonságnak az az üdesége, a mely az előzőkkel való szerves kapcsolatban egyúttal elárulja a szerző gondolatmenetének egész természetes lánczolatát is. És épen ez a lánczolat világítja meg fölötte tanulságos módon a megváltás tanának vallástörténelmileg oly nevezetes kifejlődését, egyúttal pedig az áldozat fogalmának a legnyersebb ősi képzettől a legátszellemültebb keresztény tanításig való fokozatos felemelkedését.

Szent Pál ugyanis a korinthusiakhoz intézett első levele 5. fejezetének 6—8. verseiben (Károli Gáspár fordítása szerint) ezt mondja:

6. ... Avagy nem tudjátok-e, hogy egy kicsiny kovász megposhasztja az egész tésztát?

7. Tisztítsátok ki azért a régi kovászt, hogy legyetek uj tészták, miképpen hogy kovász nélkül valók vagytok. Mert a mi Husvéti bárányunk, a Krisztus érettünk megáldoztatott.

8. Azért Innepet szenteljünk nem régi kovászban, sem nem gonoszságnak és álnokságnak kovászában, hanem a tisztaságnak és igazságnak kovász nélkül való kenyereiben.

Az eredeti görög szövegben a 7. vers «Husvéti bárány»-ának a *πάσχα* (Pascha) szó felel meg, vagyis azon héber szó görögös alakja, a mely magát a zsidó husvétünnepet s annak a mózesi könyvekben (különösen *Exod.* 12, 3—11.) több helyütt részletesen körül írt rituális étkét jelenti. E szó eredeti értelme pedig arra enged következtetni, hogy a zsidók husvéti báránya, a melyet *keserű füvekkel és kovásztalan kenyérrel* kellett Nisan hó 14-én az Egyiptomból való menekülés s az ő elsőszülötteik váltsága emlékére évenkint enniök, nem egyéb valamely régibb áldozat olyan-

féle megváltásánál, a minő az engesztelő napon a pusztába eresztett bűnbak vagy a minő — még találóbb hasonlattal élve — az Izsák helyett leölt kos az Ábrahám áldozatában. (I. Móz. 22.)

Az utóbbi esetben az ősi emberáldozat kisebbrendűre való felváltása egészen világos. Ilyennek ismerszik fel a husvéti bárány ölésének és szertartásos elköltésének szigorú parancsa is, ha egyes jellemző vonásait más népeknek még ma is élő kannibáli szokásaival, vagy ilyek többé-kevésbbé elhomályosult emlékeivel egybevetjük.

Először is kétségtelen, hogy a zsidó vallás legrégibb formája, úgy mint a legtöbb ősi vallás, ismerte és követelte az emberáldozatot. Különösen az elsőszülött feláldozásának kötelezettsége, az Ábrahám typikus esetén kívül, egyéb ótestamentomi helyekből is eléggé kiviláglik. A mózesi könyvek másodikának az Egyiptomból való menekülést s a husvétünnep ezzel összefüggő alapítását leíró fejezetei pedig teljesen magukon viselik a későbbi időkben keletkezett azon substructio bélyegét, a mely a vallások történelmében igen gyakori és szinte stereotyp módon lefolyó jelenségek egyike. Alig is lehetne e vallástörténeti jelenség mibenlétének magyarázására jobb és jellemzőbb példát választani, mint épen ezt, a melyből annak minden mozzanata oly szépen kitetszik.

Lássuk csak a dolgot kissé közelebbről. Az illető mózesi könyv, a mely mindenesetre jóval későbbi, mint a milyennek azt epikus fejezetei s az állítólagos szerzőnek ezekben való szereplése feltüntetni szeretnék, oly időben keletkezett, a mikor a husvétot ősrégi hagyomány szentesítette módon ünnepelték már, a

nélkül, hogy ez ünneplés eredeti okáról és jelentőségéről más, mint szintén csak hagyományos tudással bírtak volna. E hagyomány a nép múltjának oly válságos sorsfordulatával kapcsolta egybe e szertartást, a melyhez a történelmi kritika nem csupán bibliai, hanem másféle forrásokból is merített okulása nem egy alapos kétséget fűz. Úgy, a mint a mózesi könyvek leírják, semmiesetre sem történt, ha ugyan egyáltalában megtörtént valamikor, a zsidók Egyiptomba való be- és onnan való kitelepítése. A husvétünnep szerzésének ezzel az eseménynyel való magyarázata tehát nem egyéb annál a szerfölött gyakori mythosképződménynél, a mely valamely hagyományos szokást egy másik hagyományból merített mondával akar szentesíteni. Szóval az ætiologiai substructio egyik legközönségesebb fajtája, vagyis az okfejtésnek az a hagyományos alakja, a mely az értelmét vesztett vagy elhomályosult értelmű ősi gyakorlatot, vagy bárminő, akár természeti, akár társadalmi jelenséget és állapotot akként véli megmagyarázni, hogy valamely mesét kohol születése *alkalmi* voltának feltűntetésére.

Jobb ily alkalom a husvéti bárány sajátszerű elköltése s a kovásztalan kenyér őskori rudimentumának magyarázatára nem igen kínálkozhatott annál, a mely az Egyiptomból való futás mondájában áll előttünk. Azon a primitiv módon oly nép, a mely már magasabb műveltségi fok étkeihez és étkezési módjához szokott, csak oly rendkívüli körülmények közt költheti el vacsoráját, a minők közé a Nilus völgyéből való menekülést helyezi a mózesi könyv elbeszélése. De meg a husvéti bárány hagyományos neve, a mely

szintén magyarázatra szorult, maga is *átkelést* és *szabadulást* is jelenthetett egyúttal kissé ingadozó értelmezésében. Mi természetesebb tehát, mint hogy annak a nagy szabadulásnak és átkelésnek a mondájához kellett ez ünnepi szokás magyarázatának fűződnie, a mely legélénkebben foglalkoztatta a nép hagyományos tudalmából merítő naiv történetírást.

E mellett azonban nem enyészett el teljesen a szertartásos ünnepi lakoma eredeti értelmét jelző nyomok egyike-másika sem, a melyekből tisztán kitűnik, hogy ősi emberáldozat véres váltságdíja a husvéti bárány. A *kovásztalan kenyér* és a *keserű füvek*, a melyek kíséretében e primitiv módon elkészített és «töretlen» csontjairól hevenyében lerágandó sültet szigorúan megszabott módon el kell vala költeni, szintén az ősidők emlékei. Hasonlók azokhoz, a melyekkel számos hagyomány-szentesítette szokásban találkozunk, kivált pedig az áldozati és temetkezési szertartásokban — ezek tudvalevőleg legjobb megőrző rétegei a történelem előtti korok homályba vesző eredetű emlékeinek. A keserű füvekben Lippert, az anthropologiai mythosmagyarázó iskola egyik legjelesebb képviselője, nem is habozik a kannibáli lakomák egyik hagyományos kísérő jelenségét felismerni, a mely az emberáldozat helyébe lépett báránysültnek már nem oly szerves tartozéka, mint a minője volt az eredeti lakomának. Az ősrégi emberáldozat helyettesítésére vall az egészben megsütött báránynak sajátszerű felnyársalási módja is, a mely valóságos *keresztre feszités* volt, úgy, hogy épen nem csoda, ha Szent Pált a Krisztus önfeláldozása és a husvéti bárány közötti analogiára erről az oldalról is mintegy önkéntelenül rávezette a Megváltó

keresztjének és az ünnepi étek keresztféle nyársának hasonlósága.

Husvétkor történt Krisztus kínszenvedése, a mely Szent Pál tanításában már világosan a *megváltás* színét viseli magán, holott az eredeti zsidó Messiás-hit alapján ilyennek aligha volt feltűntethető. Szent Pál tehát már az ő Mesterének épen husvétkor történt feláldozása révén is könnyen rátérhetett a zsidók husvéti bárányával való egybehasonlításra, a mely felé különben nála — a fentidézett versek tanúsága szerint — egy másik jellemző husvéti étek: a kovásztalan kenyér analogiája is egyengette az utat. Hozzájárulhatott mindehhez még egy ószövetségi reminiscentia is, tudniillik az Ézsaiás próféta 53. fejezetének ártatlanul szenvedő bárányára való emlékezés.

Szent Pál hasonlatát, a mint láttuk, az újszövetség más, későbbi könyvei is gyakrabban használják, úgy, hogy az elég korán mély gyökeret verhetett az ősegyház műnyelvében és symbolikájában, a mint azt a római katakombák legrégibb jelképes ábrázolatai eléggé bizonyítják. Szent Ágostonnál tehát már erősen megszilárdult általános keresztény felfogás alapján áll az a tanítás, hogy Krisztus csakugyan az Isten báránya, ki amaz evangeliumi szavak értelmében azért jött a földre, hogy «el», vagyis magára «vegye a világ bűneit». Csak úgy, mint a hogy az ótestamentomi bűnbak magára vette a főpap kezének rátételével az Izrael népének bűneit. Csak úgy, mint a hogy az Izsák félbenmaradt feláldozásánál a tövisbokorban fennakadt kos helyettesítő áldozat volt; s ilyen a husvéti bárány is a régibb kannibáli emberáldozat helyett.

Ilyenformán Krisztus önfeláldozása, mint a legmagasabb hatványra emelt, mert istenemberi áldozat, a mikor megváltás, ugyanakkor visszaesés is a vallási fejlődés egy régibb fokára. Megváltás ugyanis csak annyiban, hogy *egy* embernek (egyúttal az istenségnek is) önfeláldozása az egész emberiségért egyszersmindenkorra. De visszaesés is, mert megint az emberáldozatot állítja a csekélyebb értékű véres áldozat helyébe. Ezzel azonban minden következendő időkre szükségtelenné tévén a véres áldozatot, ennyiben megint haladás is és a vallásfejlődés egy magasabb, egyelőre a legmagasabb fokának elérése.

Ezt a nevezetes vallásfejlődési mozzanatot tünteti jelképes egyszerű beszédében elénk a husvéti bárány, a mely eleven kapocs az ősidők barbár cultusa és a fejlettebb korok szellemibb nyilvánulású vallásos érzületének legegyetemesebb, mert legtöbb különböző eredetű elemet felölelő alakja: a kereszténység között.

E vallásrendszer legsarkalatosabb tanának, a megváltás dogmájának, ünnepe lévén a husvét, természetes, hogy az egyház liturgiájában ez foglalja el a legnagyobb és legkimagaslóbb helyet. Érthető továbbá másrészt az is, hogy a természetélet újjászületésével egybeeső ideje miatt ép ez az ünnep csoportosította maga köré a természetvallások mindama hagyományait is, a melyek a pogányság talajából fakadva, az ótestamentomi gyökerű keresztény törzs köré örökzöld repkény gyanánt fonódnak.

KERESZTJÁRÓ NAPOK.

Az összehasonlító vallástudomány számos keresztény szertartásban és vallásos szokásban ősi pogány rudimentumokat derít ki, a mint kutatásai menetén a régibb és az újabb hit elemeinek feltűnő hasonlóságát látva, ennek okait fürkészi. Hogy a szellemi fejlődés szintén csak a természet törvényeinek engedelmeskedik, azt semmi sem igazolja meggyőzőbben, mint a vallásrendszerek fuziója. E keveredésnek kétségtelenül a legérdekesebb és aránylag még a legbehatóbban megfigyelhető példája az, melyet a Rómába átplántált kereszténység szertartásainak kialakulása mutat. Két heterogén, sőt ellentétes szellemű hitrendszer külsőségeinek egybeolvadását sehol és sohasem könnyítették meg annyira a kényszerű érintkezés feltételei, mint itt az által, hogy a keresztény egyház feje a római császárnak és pontifex maximusnak utódja lett egy személyben.

A legtöbb tanulsággal szolgál e részben Nagy Gergely pápának az egyház történetében korszakot alkotó uralkodása (590—604), a mely a liturgia fejlődésében is alapvető és hosszú időre kiható jelentőségű volt. Az ő korába esik a szavahihető hagyomány szerint a tavaszi könyörgő és bűnbánati *körmenetek* szabályozása is.

Ezek közül az úgynevezett «nagyobb litánia» napja a Szent György-napját követő Márk evangelista ünnepére, a «kisebb» könyörgések, vagy «Keresztjáró napok» pedig az Áldozócsütörtök előtti hétfőre, keddre és szerdára esnek. Emezek tehát «mozgó» napok és a husvét dátumától függnek, míg amaz állandó ünnep.

Az előbbi könyörgő körmenet czélját eléggé elárulja annak magyar neve, *búzaszentelő*, a mely ugyan valamivel szűkebb értelmű, mint a német, *Fruchtweihe*, de azon elv szerint, hogy «a potiori fit denominatio» (a leglényegesebb fogalomjegy adja a nevet), elég jól képviselteti az egész nemet a legbecsesebb fajjal. Ez elnevezésben egyúttal a magyar föld legnemesebb, legjellemzőbb terméke, s így a magyar nép életének e földbe nyúló legerősebb gyökérszála jut kifejezésre. Azt tehát kiválóan szerencsés alkotásúnak, nemzeti szellemünk egyéb analog nyilvánulásaihoz teljesen méltónak ítélhetjük. Mert habár az egyház e napon a föld *összes* gyümölcseire lekéri az ég áldását, a magyar mezőgazdának a pap imájához szegődő fohásza első sorban mégis a neki legdrágább, szívéhez legközelebb álló termés, a búza, bőségeért esedezik.

A remény üde zöldjében pompázó vetés e napon — ha csirája a tél és kora tavasz annyi veszedelmét elkerülte — bár fölötte zsenge még, de már biztató erőben áll. A szokásmondás azt tartja róla, hogy ilyenkor a fürj, a szántóvető kedves költögetője, már elbújhatik benne. Épségét, kívánatos fejlődését azonban soha sincsen több és nagyobb ok félteni, mint zsenge ifjúsága e napjaiban. A késői fagyok s a rozsda réme ott lappang a gazda szép reményeinek sötét árnyékaképen. Szent György és Márk jóságos alakjai nyomában fel-

tűnnek a május közepe táján majdnem kivétel nélküli szabályszerűséggel garázdálkodó «fagyos szentek» : a rettenetes Pongrácz, Szervácz és Bonifácz, a kikhez utolsóul, a nem kevésbbé veszedelmes Orbán csatlakozik. De ő már a föld gyümölcsei nyári csapásának, a jégesőnek, hirmondója. Habár némely szomorúan emlékezetes esztendőben ő is dérrel, zuzmarával köszönt be; pedig Márk után ép egy hónappal esik a pintérek e védőszentjének ünnepe.

Fagytól, rozsdától és jégesőtől, a vetések és ültetvények e zord ellenségeitől való oltalmat esd az egyház Búzaszentelő napján és a tőle kisebb-nagyobb közzel elválasztott Keresztjáró napokon. Ha korai a husvét, ezek és Márk napja közé csak egy heti időköz esik, míg máskor a két litánia, a «nagy» és a «kicsiny» közé majdnem egy egész hónap ékelődik. Épen mivel nem egyszer oly közelről követik a Keresztjáró napok a Búzaszentelőt, azért szólunk amazok alkalmából emerről is. Erre különben mind a két könyörgő járatnak közös hitéleti alapja is feljogosit bennünket.

A *litánia*, a melyről az egyház a maga műnyelvén a Búzaszentelő és a Keresztjáró körmeneteket nevezi, a Mindenszentek letenyéje. Maga e könyörgés, legalább egy teljes évezredet betöltő fejlődésének változó, bővülő alakjában, terjedelmes és beható tanulmányra lenne érdemes. Hát még az egész szertartás, melynek a keresztény egyházban e litániával kapcsolatos neve semmit sem árul el eredeti jelentéséből.

E szertartásnak egyes, még pedig a leglényegesebb elemei ugyanis jóval régibbek a keresztény egyház azon szentjeinél, a kiket a Mindenszentek-litánia felsorol. Sőt sokkal korábbiak magánál a kereszténység-

nél is. Velejük és valláséleti alapjuk oly régi, mint az emberiségnek a termő földhöz tapadó reménye, gyümölcseiért remegő aggodalma, és betakarított aratásáért, szüretjeért érzett hálája. Oly régi, mint a vallásrendszerek valamennyi alakulásában oly kiváló helyet követelő *földtisztelés* maga, a melynél a hitélet másik gyökérszála, az animismus, a lélek tisztelete, csak alig régibb valamivel. De lehet, hogy összenőve, együtt sarjadt mind a kettő a természetélet titkait ősi naivsággal fürkésző ember lelkéből. További fejlődésük menetén is kapcsolatban maradtak egymással. A föld gyümölcseit a jó és rossz dæmonok, az elköltözöttek lelkeinek e kétfelé ágazodó sarjadékai táplálják vagy rontják, növesztik vagy pusztítják. Amazoknak oltalmát kéri, emezeknek ártó hatását elhárítani igyekszik minden áldó imádság, a melynek foglalata az említett litánia e könyörgése:

Ut fructus terrae dare, et conservare digneris
Te rogamus, audi nos!
(Hogy a föld gyümölcseit megadni és megtartani méltóztassál —
Kérünk, hallgass meg minket!)

A Mindenszentek letenyéjének ezt a versét a Márknapi körmeneten emeltebb hangon, háromszor ismétli az egyház szolgája. De vajjon sejti-e, hogy mikor e szavakat hangoztatja, akkor egy legalább is háromezer esztendős római *indigitamentum*, vagyis pogány római szertartáskönyv egyenes utódjából esd áldást a föld termésére?

Pedig erre vall, ha más nem, már az is, hogy a Márk napján szokásos körmenet a régi római *Robiga-*

lia-ünnep dátumára esik. Április 25-én ugyanis, vagy némely forrás szerint 23-án, *Robigus* vagy *Robigo*, (amaz hím-, emez nőnemű istenség), illetőleg mind a kettő tiszteletére ünneplő ruhában kivonult Róma eredet szerint túlnyomón földművesekből álló népe a *kertek* dombjára, a mai Monte Pincióra, a mely még mai nap is hű e régi nevéhez.

Itt a *gabna-rozsda* nevét viselő istenségek megengesztelésére *vörös* szinű áldozati állatokat, szoptatós vörös szukát, vagy három rőt emsét, borjút, vagy kost és kecskebakot öltek le. Többet vagy kevesebbet, a gabonát fenyegető csapás mértéke szerint, a mely az itáliai éghajlati körülmények között ezen időtájban már eléggé megítélhető.

A jámbor hagyomány ezt az engesztelő földműves-ünnepet Numa király mesés koráig viszi fel. De e nélkül a csupán mondai hitelű adat nélkül is feltehető, hogy legalább is oly régi, mint a többi ó-itáliai vallásos intézmény, a melyek a rómaival elegyült szabin nép hatását mutatják.

A Robigalia-ünnep körmenetét a *Flamen Quirinalis*, tehát Mars papja vezette, minthogy eredetileg Mars is mezei istenség és csak mint nemzeti főisten vált utóbb a kiválóan harcziassá fejlődött Tiberis-parti nép hadistenévé. Az engesztelő áldozathoz ünnepi játékok is csatlakoztak. *Robigus* tehát, valamint női párja *Robigo*, nem tartozhattak a földművelés istenségeinek azon apróbb jelentőségű csapatába, a melynek száma légió. Valamennyit elsorolta a föld bő terméseért kínos aggodalommal esdeklő római gazda s később a helyét elfoglaló pap. Csak úgy, mint a hogy a keresztény egyház is egész légióit számlálja el a mindenféle rangú

és rendű szenteknek, hogy oltalmukat és közbenjárásukat kikönyörögje.

A «kisebb» litániákon, vagyis a Keresztjáró hét körmenetein, ehhez még egy különösebben kifejezett czél járul. Ez a járványos betegségek, köztük kivált a középkor legborzasztóbb réme, a pestis vagy fekete halál elleni oltalomkeresés. Az Áldozó csütörtök előtti három könyörgő nap általánossá tételét legalább egyenesen a döghaláltól való szüntelen remegéssel fűzi egybe a jámbor hagyomány. Megalapítójokul *Mamertus* viennei püspököt emlegeti a pusztán legendai hitelű feljegyzés, a mely szerint már az V. század közepe táján terjedt el e szertartás egyelőre Francziaországban, majd innen az egész nyugati kereszténységnél.

A tavaszi vetésáldások és a járványos betegségek elleni vallásos védekezések különben már ősidők óta kapcsolatosak voltak egymással. A pogány Róma májusi könyörgő körmenetén, (l. *A «fagyos szentek»* c. fejezetet) a «fratres arvales» tizenkét papból álló testülete ódon latinságú és már Augustus korában is csak sejtett értelmű imádságának csekély töredékében a *«neve lue rue sine incurrere in pleores»* szavak a félelmetes istenséghez körülbelül ugyanazért esedeznek, a mit a Mindenszentek litániája kér az Úrtól, mikor így fohászkodik fel hozzá: *A peste, fame et bello libera nos Domine!*

De az egész pogány és keresztény dæmonologia bonyolódott útvesztőjébe tévednénk, ha azt a vallásos felfogást behatóbban akarnók elemezni, a mely a Mindenható Egy Isten mellett egész sereg korlátolt hatalmú jó és rossz szellemnek enged áldó és átkos

szerepet a természetben. Ha pedig e felfogás még mélyebb alapjait kutatnók, az összehasonlító vallástudomány végtelen perspectivája tárulna fel előttünk, a melybe ez ősrégi eredeti ünnepek és szertartások alkalmából csak egy futó pillantást óhajtottam vetni.

Tömérdek itt még a felkutatni és tisztázni való, s ha ezerannyian dolgoznánk is hangya szorgalommal e még fiatal tudomány aknáiban, mint a mennyien bennök tapogatódzunk, akkor sem győznők a mélyben rejlő igazság fölé halmozódott omladékot letakarítani. Csak itt-ott sikerül egy-egy véletlenül feltáruló hasadékon át biztató csillogását megpillantanunk; de már e halvány s bolygó-tűzként el-elszökkenő fény is elég inger, elég buzdítás arra, hogy a feléje való törekvésbe soha bele ne fáradjunk.

A «FAGYOS SZENTEK».

Az egyszerű «paraszt»-ész századok óta hagyomány útján öröklődő megfigyeléseinek sorában alig van általánosabb elterjedésű és megbizhatóbb hitelű, mint az, hogy valamivel május hó közepe előtt az addig szép egyenletességgel emelkedni szokott hőmérsék hirtelen alásűlyed s ezzel többnyire érzékeny károkat okoz az ép akkortájt legkényesebb növényzetben.

Okait ennek a jelenségnek rég kutatja már, de kielégítő megoldását máig sem találta meg a meteorologiai tudományos vizsgálódás. Az igaz, hogy ennek adatai még vajmi rövid időre terjednek vagy sokkal szűkebb megfigyelési területről valók, hogy sem törvényerejű következtetéseket lehetne belőlük vonni. Itt azonban készen kapja a tudomány a majdnem kivétel nélküli szabályszerűséggel ismétlődő évi jelenséget, a mely a fent jelzett időponthoz oly közel jár még ingadozásaiban is, hogy ősrégi idők óta bizonyos kalendáriumi napokhoz kötötte a nép hagyományos meteorologiája. Csak az okot kellene kideríteni, a tény nem szorul megállapításra. De míg ez utóbbit szíves készséggel elismeri újabban már a tudomány is, addig az okot illetőleg még mindig csak kétes és egymással meg nem férő elméleteket koczkáztat.

Ezek sorában a hirlapok révén is eléggé ismere-

tessé vált az, a mely a május közepe táján rendesen beálló fagyok okát egyenesen Magyarország talajviszonyaiban keresi. *Bezold* véleménye szerint ugyanis világrészünk tavaszi felmelegedése, mely természetesen déltől éjszak felé haladó irányban történik, főleg a nagy magyar Alföldön ér el korán igen magas fokot, a mivel ugyane tájon aránylag igen magas hőmérőállás mellett ehhez képest alacsony légsúlymérői állás szokott járni. Ennek, a vele egyidőben Európa nyugatán uralkodni szokott magas légnyomással kapcsolatban, erős éjszaki szelek a következményei. Ilyenek aztán karöltve a másoktól egyik okképen említett erős hőkisugárzással és a többnyire derült, sőt olykor holdvilágos éjszakákkal, könnyen előidézik a tetemes hőcsökkenést, mely főleg a szél hirtelen megálltával tetemes károkat okozható fagyokig is sűlyedhet.

A nélkül tehát, hogy okunk lenne rájuk büszkéknek lennünk, a «fagyos szentek»-et akár megtehetjük magyaroknak vagy legalább földieinknek is. Népünk ugyan. a mely méltán fél tőlük s nem igen áldja őket, aligha fog hajlandóságot érezni magában arra, hogy adoptálja e kellemetlen vendégeket, a kiknek garázdálkodásáért ugyanazzal a joggal, a mivel a nyugati népek a magyar Alföldet vádolják, mi meg a tőlünk délkeletre terülő balkánfélszigeti vidékeket vonhatnók felelősségre. Nem is hiába hangzik a magyar ember fülében a három legfőbb fagyos szentnek a neve, a *Pongrácz, Szervácz* és *Bonifácz* név, olyan «ráczosan».

Pedig e három jámbor szentje az Istennek igazán nem tehet róla semmit, ha kalendáriumi évfordulójuk ép e rosszhírű napokra esik. Ők igazán semmivel sem szolgáltak rá sem életükben, sem halálukban,

hogy ily szomorú dicsőségre tegyenek szert a hagyományos meteorologia révén. Csakhogy ez nem sokat törődve az ő ártatlanságukkal, bizony megtette őket annak a jelenségnek az okaivá, a mely rendesen az ő emléknapjaikhoz fűződik. Erre vall a magyar nevükön a «fagyos szentek» czímén kívül az is, a melyet Dél-Németországban viselnek, a hol «Eismänner» (jégemberek) néven ismeretesek, holott Észak-Németországban «Die drei gestrengen Herrn» (a három rideg nagy úr) a még ünnepélyesebb titulusok.

Hármukon kívül különben még egynéhányan osztoznak velük abban a szinte babonás félelmet gerjesztő rossz hírben, a mely őket a gazda szemében nem sokkal jobbaknak tűnteti fel a pogányság valamely gonosz dæmonainál, a szánt-szándékkal ártó s engesztelést követelő hatalmaknál. Ilyenek még a május 11-ére eső *Mamertus* is, a ki már legalább a nevében visel valami olyast, a mi e hírnévre kissé érdemesebbnek láttatja őt a többinél. Északi és nyugati Németországban ugyanis Mamertus-szal kezdődik a fagyos szentek sora, kikhez ötödik gyanánt sok helyütt, így nálunk is, többnyire még *Zsófia* (máj. 15.) csatlakozik. A teljes sor tehát ez:

Május 11. Mamertus (v. Beatrix).
« 12. *Pongrácz.*
« 13. *Szervácz.*
« 14. *Bonifácz.*
« 15. Zsófia.

A középsők a legáltalánosabb elterjedésű hit szerintiek és a legveszedelmesebbek.

Tíz nappal utánuk kullog aztán még egy, a ki nem kevésbbé félelmes és különösen a szőlősgazdák és ká-

dárok előtt áll rettegésből származó tiszteletben. Ez a híres *Orbán*, kinek május 25-ére eső napja egyébként is nevezetes dátuma a hagyományos kalendáriumnak.

Ha már most sorra veszszük őket, Mamertus mindenekelőtt érdekes pogánykori, még pedig római mythologiai emléket rejt a nevében. Puszta véletlenség ugyan, de azért nem kevésbbé figyelemreméltó, hogy a jámbor viennei püspök, a kinek a hagyomány a keresztjáró körmenetek megalapítását tulajdonítja, majdnem ugyanazt a nevet, illetőleg ugyanannak a névnek a származékát viseli, a melyen a római nép leghatalmasabb nemzeti istenét nemcsak a harczok ura, hanem a vetésekben károkat okozó fagy- és vihardæmon minőségében is félve tisztelte. Ez az istenség Mars, Mavors vagy *Mamers*, legrégibb nevén Marmar, a mely már a jelentésében rejti a rombolás fogalmát.

A Lupercalia ünnepe nyitja meg kora tavaszszal (február 15. Itáliában már a kikelet eleje) azon agrár-szertartások sorát, a melyek mind a föld gyümölcseinek épségben maradását, dús termését és a nyájak jólétben tenyészését kérik a jóságos, és váltják meg az ádáz és ártó szándékú istenségektől. Egy hónappal utóbb a Saliusok, a pajzsot és dárdát viselő Mars-papok, tánczoló körmenete kér oltalmat a rettenetes Marmartól a népnek s kíméletet a vetéseknek. Ismét egy hóval utóbb, a gabonarozsda ártó dæmona ellen védekezik az áhítatos római nép a kertek dombjára menő körmenettel. Négy héttel később meg, május második felében, a Dea Dia, a föld istennője, tiszteletére tartott háromnapi ájtatosság következik, melyet a tizenkét «mezei testvér» (fratres arvales) papi testülete rendez. A középső főnapon kalászkoszorúval és fehér homlok-

szalaggal ékesen az istennő berkében sajátszerű tánczot lejtenek ősrégi imadal kíséretében, a mely ép oly rejtelmes, mint a Saliusok tánczát kísérő hymnus, és csak annyit árul el már az ókorban elhomályosult értelméből a későbbi kutatásnak, hogy benne a nép a jóságos Larok védőistenségeihez folyamodott segítségért, kíméletet kérve megint a bősz Marmartól, végül pedig a szántás-vetés összes isteneihez (Semones) emelte esdeklő fohászát.

Februártól május végeig tehát egymást érték a régi rómaiaknál s az ő uralmuk alá került és szokásaikat utánzó területeken az agrár-körmenetek; s így nem csoda, ha az őskeresztény egyház, mely mindenütt pogány s első sorban római alapon volt kénytelen tovább építeni, sokat átvett és saját szelleméhez idomítva megtartott ez ősrégi, a nép lelkébe mélyen begyökeresedett hagyományokból.

Marmar, a bősz vihardæmon mellett voltak a római mythologiának bizonyára még más, kisebbrendű fagy- és jégeső-istenségei is, a kik ilyenformán a keresztény fagyos szentek őseinek volnának tekinthetők, a nélkül, hogy az egy Mamertuson kívül s ebben is a nevén kívül egyéb a régi Róma legnagyobb fagyos szentjére, a vetéseket fenyegető Mars-Mamersre emlékeztetne.

Mert bizony sem Servatius, sem Pancratius és Bonifacius meglehetősen homályos és a római martyrologiumban sem valami nagy nevezetességű alakjaihoz olyasféle legenda nem fűződik, a mi e hírnevöket igazolná. Nem is köszönhetik ők azt egyébnek, mint annak a puszta véletlennek, hogy nevük a naptárban ép arra a hirhedt harmadik májusi pentasra (11—15) esik, a mely Közép- és Nyugat-Európában az első

melegebb tavaszi napokra rendszerint bekövetkező reactio majdnem szabályszerű időszaka.

Ép így vagyunk Zsófiával is, a ki szintén ártatlan a neki jutott szomorú szerepben. Ellenben Mamertus-szal még annyiban is érdemes foglalkoznunk, hogy nevéhez, a mint már jeleztük, a legrégibb fagy- és vihardémonok egyikének emlékén kívül még egy nevezetes keresztény egyházi szertartás alapítása is fűződik. (L. *A keresztjáró napok* czímű fejezetet.)

Így nyujtanak egymásnak századok és ezredek hosszú során át, többszörös megszakadás mellett is, újra meg újra egybekulcsolódó hagyományok kezet, s így maradt fönn változott alakban és külsővel is lényegében önmagához híven az, a mi a társadalmi intézményekben, különösen a legszívósabb éltűekben, a vállásiakban, örök emberi. Ez pedig a kifürkészhetetlen földfölötti hatalmaktól függés mély érzete, minden vallásos cselekedet lélektani alapja, a melyből egymással szerves összefüggésben nő ki a hit is, meg annak túltengése, a babona is. Úgy, hogy emezt sokszor alig lehet amannak kára nélkül irtani; valamint amazt igen bajos néha, emezt nem kímélve, megszilárdítani.

ORBÁN NAPJA.

A fagyos szentek utolsója, a szőlőmívelők és a velük közös érdekű kádárok és kocsmárosok félve tisztelt patrónusa, egyike a népies kalendárium főalakjainak minálunk is. De míg hazánkban csak egy-két közmondás és szólásmód, meg a napjához fűződő néphit ápolja a hírnevét, addig Németország közepe táján és Németalföldön valóságos cultus tárgya volt egészen a legújabb időkig, melyek a mindent nivelláló közművelődés nyomában a legtöbb népszokást kiirtották már világrészünk nyugati felén.

Az Orbán-napi német és hollandi szokások annyiban bírnak a hagyományok gyűjtőjére és összehasonlítva elemzőjére nézve kiváló érdekkel, hogy bennük aránylag elég magas műveltségi fokon és jóval fejlettebb uralkodó vallásrendszer keretében oly őskori emlékek élnek, a minőket teljes épségükben ma már csak a legkezdetlegesebb kulturájú, u. n. «vad» népeknél találhatni.

Szóljanak különben ez állításunk mellett maguk az adatok.

Boemus Aubanus szerint frank földön a szőlőmívesek Orbán napján (május 25.) e szentnek szobrát a vásártéren egy asztalra állították, melyet előbb finom

posztóval terítettek le és virágokkal hintettek tele. Ha a szent nap szép, derült idővel virradt s ilyen is maradt végig, akkor a szobrot megkoszorúzták és bőségesen leöntötték borral; míg ellenben, ha zord és esős idővel köszöntött be Orbán, akkor szennyes vízzel locsolták le és sárral dobálták meg.

A napnak derült voltából egyébiránt jó őszre és bő szüretre következtettek, míg esős és borús idővel való beköszöntését rossz termés előjelének vették; minthogy ez időtájt a szőlő ép virágzásában lévén, ennek a nedves, kivált a zordonabb és széllel járó hideg idő árt, a csendes, meleg napok ellenben javára válnak.

A népies meteorologia e százados, sőt ezredéves tapasztalatokból levont következtetése nyilvánul az Orbánt emlegető magyar közmondások egyikében is, mely az «Orbán szelét» emlegeti. Ezzel alighanem rokon az «Orbán lelké»-ről szóló is. Én ugyanis nem igen vagyok hajlandó annak közmondásgyűjteményeinkben (l. pl. Sirisaka, 86. l.) járatos magyarázatát elfogadni. E magyarázat különben maga is érdekes, mint az ilyen után kutató népszellem egyik jellemző nyilvánulása. E szerint e közmondásunk: «Jár-kel, mint az Orbán lelke», onnan eredne, hogy egy «Orbán nevű falusi jegyző meghalálozván, feleségének ellensége, a kántor, az asszonyon bosszúját kitöltendő, éjféltájt lepedőt vett magára s a jegyző ablaka alatt sétálgatott és az asszonyt ijesztgette. A falusiak ezt látván, a lepedőbe burkolt kántort csakugyan az Orbán lelkének gondolták».

Nem sokkal több hitelt érdemel nézetünk szerint az a másik, habár históriai adat színével fellépő ma-

gyarázat sem, a mely az «Orbán süvegét» emlegető közmondásunkhoz fűződik. Ismeretes, hogy arról, a ki jól felöntött a garatra, azt mondja egy szólásunk: «Feltette az Orbán süvegét» (Páriz-Pápainál «süveget»). Ennek azt a hagyományos magyarázatát olvassuk (l. ismét Sirisaka gyűjt. 57. l.) egynémely közmondásunk eredetét is feljegyző munkákban, hogy «II. Ulászló koronáztatásakor 1490-ben a püspökök, az egy Dóczi Orbán egri püspök kivételével, mind püspöki süvegükben állottak a király körül. Ennek ugyanis az inasa süvegét részeg fővel utána hozván, részegségében azt az ura feje helyett a magáéra tette fel. Innen kerekedett aztán, hogyha valaki nagyon felöntött a garatra, azt mondták: Ez is feltette az Orbán süvegét».

E magyarázatnak az még a legkisebb hibája, hogy a püspöksüveget tudvalevőleg nem a püspök inasa, hanem egyházi férfiú, az erre kirendelt szerpap szokta a püspök fejére ünnepélyes alkalommal feltenni s róla levenni. Ez még, mondom, csak hagyján. Nagyobb bökkenő ennél az, hogy e közmondásunk, mint annak régibb szótárainkban olvasható egyenértékűi vallják, nem csupán azt jelenti, hogy «felöntött a garatra», hanem ennél jóval tágabb és egyúttal enyhébb értelemmel azt is, hogy «kedvére él, éli világát». (L. pl. Páriz-Pápait.) *Tóth* Béla is felvette e közmondást *Szálló igék* czímű jeles gyűjteményébe (25. l.) s hagyományos magyarázatát is hihetőnek tartja, egyúttal a nála eléggé nem dicsérhető pontos és lelkiismeretes utánjárással megbizonyítván régiségét is, mely egész a XVI. század végéig kutfőileg igazolható.

Mi ezzel szemben az érdekes közmondásunkban egy elkallódott népszokásunkra való homályos czélzást lá-

tunk. E sejtésünket egyelőre csak a következő alapra tudjuk felépíteni, de nem lehetetlen, hogy szorgosabb utánjárás, ennél jóval szilárdabb talapzatot is tud majd neki szerezni.

Ne feledjük ugyanis, hogy Orbánunk pápa és így süveges szent, a kinek a képét, ha valahol, úgy mint frank földön, ünnepe napján kiállították és bizonyos cultusban részesítették, nyilván ebben a süveges alakjában tanulta a nép ismerni. Hogy ő kelme víg ficzkó, azt a borral, mint a vígság forrásával való közeli kapcsolata eléggé igazolja a nép eszejárásában. Miért ne lehetne tehát pusztán ezen az alapon is az «Orbán süvege» egyenesen, mint a szent jelképes viselete is, a jókedv, víg élet s különösen a pityókos állapot közmondásos kifejezője?

A jó Orbánnal ennél még sokkal merészebb tréfálkozást megengedett magának hajdan a nürnbergi kádárok és borfejtők czéhe.

Halljuk csak, hogyan ünnepelték valamikor a mesterdalnokok városában e szent napját! Egy borfejtő legény rossz gebére ülve, kerek tükördarabkákkal és üveg csecse-becsékkel díszített tarka kabátban a kádárok és borlehúzók czéhétől kísérve, végig nyargalt a vásáron és sorra látogatta a kocsmárosokat, a kiknek gyermekeit a nála lévő tükröcskékkel megajándékozta. Ennek fejében kísérői a náluk lévő nagy palaczkokat borral töltötték meg s mindenütt nagyokat húztak a kocsmárosok borából. Az egész úton azt kurjongatta a kíséretükben járó gyereksereg: Orbánnak a kádba kell kerülnie! («Der Orba muss in den Trog!») S ez végül meg is történt vele, mert e furcsa körmenet csakugyan azzal záródott, hogy az Orbánt ábrázoló

legényt egy vízzel telt kádba dobták s aztán megint kiemelték.

Ugyanilyen, vagy legalább is fölötte hasonló körmenete volt szokásban hajdan Belgiumban Szt-Pálnak, Pál fordulása napján (jan. 25.). Ezzel a szenttel itt és a szomszédos Németalföld vidékein ép oly tiszteletlenül bántak el, mint frank területen Orbánnal. Szalmabábot állítottak a tűzhely melletti sarokba, s ha szép, derült idő volt e napon, az alkalmi vajas lepényt hozzákenegették a szentet ábrázoló bábhoz; ha ellenben borús, havas, akkor a bálványt ütlegelve a falú végére czipelik, vagy odáig, a hol vízbe dobhatják.*
E szokásban két pogánykori emlék ölelkezik. Az egyik valamely időjós és időjárást igazgató istenség cultusa, a másik pedig a «télkihordás» világszerte elterjedt s nálunk is eléggé ismeretes gyakorlata. Ennek időpontja nálunk is sok helyütt ép Pál fordulására esik, vagy legalább az ezt követő vasárnapra. E nap különben a legtöbb keresztény népnél időjóslási dátum s mint ilyen épp oly nevezetes, mint tavaszszal Szt-György, Orbán, később pedig (június 8.) Medárd napja.

Mind Pál fordulása, mind Orbán napjának válságos gyanánt való felismerése különben legalább is annyi tapasztalati alappal bír, mint a fagyos szenteket illető néphiedelem. Ritka esztendő ugyanis az olyan, a mely az Orbán napjától való félelmet sajnálatosan ne igazolná. Nem is csoda azután, ha e félelmes szentnek ilyen kétoldalú cultusa fejlődött, kivált első sorban bortermelő vidékeken, mint az Alsó-Rajna mentén, a

* J. W. Wolf, Beitr. zur Deutschen Mythologie. II. 110.

mely tudvalevőleg már római korban híres volt nemes borterméséről.

Könnyen érthető, hogy ugyanitt egyrészt számos antik elem is tovább maradt élve a népies hagyományokban, másrészt pedig az ezekkel rokon kelta és germán vallási szokások is termékenyebb s továbbélést biztosító talajra leltek ép az oly mélyen gyökerező antik emlékekben. E két forrású pogány hitéleti elemek fúziója fölé került aztán a kereszténység a maga szentcultusával, a melyben lassankint minden pogány istenség vagy ördöggé vagy valami védőszentté alakult át ahhoz képest, a mint így vagy amúgy lehetett könynyebben és sikeresebben beleilleszteni az új vallásrendszer keretébe.

Középhelyet foglalnak el e jó és rossz indulatú felsőbb lények közt azok, a melyek az ép idézett példákhoz hasonlón hol jóknak, hol rosszaknak mutatkoznak és ehhez képest vagy jó, vagy rossz bánásban részesülnek. Ilyen a mi Szt-Pálunk és Orbánunk, a kik, ha jól viselik magukat. vagyis, ha szép időt adnak s így jó termést ígérnek, kalácsot, bort és koszorút kapnak ; ellenben, ha garázdák és zord idővel köszöntenek be, akkor bizony ütlegekben, megcsúfolásban, sőt «in effigie» vízbedobásban is részesülnek.

A vallásfejlődés alacsonyabb fokán, az animismus duzzadó életerejében, az ilyen kétoldalú cultus semmi meglepőt sem mutat. A primitiv népek rendesen így bánnak fétiseikkel, a mint ezt a köztük járt utazók néprajzi feljegyzései elég számos példával igazolják. Nálunk persze, a műveltség magasb fokán élő népeknél, átszellemültebb vallásrendszerek híveinél, az ily ősi fokra való visszaesés már ritkaság számba megy s

olyanféle jelenség, mint az élettani tünetsorban az atavismus, az ősi alkatra való «visszaütés». Ép az ily atavistikus jelenségek tanúsítják azonban a hagyományok bámulatos szívósságát s az emberi szellemnek minden nagy haladásra való képessége és ösztöne mellett is erős conserváló hajlamát.

MEDÁRD.

Nálunk Wekerle Sándorra fogják, de bizonnyal nem egy pénzügyminiszter elmondta már előtte, hogy «a *pénz* vagy sok, vagy kevés, de sohasem elég». Ugyanezt tartja a gazdaember az *esőről* is. Az is, hol több kelleténél, hol kevesebb, de csak vajmi ritkán épen annyi, a mennyire az évszakhoz képest szükség volna. Nem csoda tehát, ha ősidők óta sok gondot és fejtörést okozott az időjárástól annyira függő gazdának, hogy lehetne a légköri csapadékok szeszélyes elosztódását egy-egy évre vagy legalább annak többé-kevésbbé hosszú szakára előre ismerni s a föld munkálását ehhez mérten intézni. A népies kalendárium a földkerekségen mindenütt kiváló ügyet vet az ú. n. *jósnapokra*, melyek nevezetes fordulópontjai szerinte az időjárásnak, a mennyiben hozzájuk szabódik és utánuk igazodik hosszabb, vagy rövidebb tartamig az illető évszak uralkodó meteorologiai jellege.

Ilyen jósnapok a mi népünk hitében is nagy számmal vannak az év minden havában, de mégis a legsűrűbben követik egymást a tavasz utolsó és a nyár első hónapjában, minthogy ezek a legválságosabbak az év termésére nézve. Ezek közt Európa-szerte alig van ismertebb a június 8-ára eső *Medárd*-napnál, melyről

azt tartja a néphit, hogy ha esővel köszönt be, utána *negyven* napig esős marad az idő.

Százados, sőt ezredéves tapasztalat tanulságának kell e szokás-mondásból is felénk szólnia, habár nem is oly szinte kivétel nélküli bizonyossággal igazolja majdnem minden illető esztendőben e megfigyelés helyességét a következés, mint pl. a fagyos szentekről szóló néphitét.

A szentnek különben, ép úgy, mint a rosszhírű Pongráczнak, Szerváсznak és Bonifácznak, meg Orbánnak, semmi köze sincs ehhez az időjósláshoz, a mely nyilván csak azért fűződik a nevéhez, mert a keresztény szellemtől áthatott középkorban az időszámítás egészen az egyház naptára szerint történt, s az év és hó napjait mindig az illető ünnepről vagy szentről nevezték, a ki a dátumot jelölte.

Szent Medárdról ugyanis csak annyit jegyeztek fel az egyház évkönyvei, hogy püspök volt a francziaországi Noyonban és Tournaiban. Keresztény vallású szabad frank szülőktől született az V. század második felében s 545 táján halt meg. Életében és halála után nagy csodatévő hírében állt s kivált az elvesztett vagy ellopott holmi fellelésében igen hathatós a közbenjárása, mivel a szenttel életében többször megtörtént, hogy tolvajok, kik őt meglopták, magukba szállva, önként visszatérítették neki az eltulajdonított holmit. Soissonsban levő sírja fölött egy későbbi krónikás tanúsága szerint, több széttört rabbilincs bizonyítja, hogy hozzá folyamodó foglyok is csodatevő pártfogóra leltek benne.

Mindez azonban semmi támaszt sem nyujt arra nézve, hogy a Medárdra vonatkozó időjárási néphit-

nek eredetét a szent legendájából lehessen kimagyarázni; holott elég sok más esetben ily összefüggés csakugyan van a kettő között, vagy legalább némi utánjárás után kideríthető, miért fűzi ezt vagy azt a babonát ép ennek vagy annak a szentnek az emlékéhez a nép vélekedése.

Medárdnak még a nevében sem találunk semmi olyast, a mi őt afféle keresztény Jupiter Pluviusnak a szerepére képesítené. De hisz Orbán sem árulja el a nevével, miért tették meg a középkor eleje felé a nyugoti frank vidékeken Bacchus utódjának?

Valamivel világosabb már az, miért tartja az időjóslási parasztregula, hogy a milyen az idő Negyven-Szentek napján, olyan marad azontúl hat hétig. Itt kétségtelenül a negyven szent számával függ össze a napjuk után igazodó időjárásnak körülbelül negyven napi tartama. Ep így lesz a dolog a Gyertyaszentelőre vonatkozó néphittel is, mely tudvalevőleg szintén egy negyven napos cziklus határnapja s mint ilyen ugyancsak negyven napra az időjárás előjele.

Medárdot illetőleg az ok, mely miatt ép az ő napjához fűződik a nyár első felének időjárását eldöntő válságos fordulat, valamivel mélyebben, alighanem a pogánykori naptár valamely nevezetes dátumában rejlik. Következtetés útján közelébe is juthatunk ez oknak. Valamint ugyanis a téli napfordulat és a tavaszi napéjegyenlőség között egy a tél második felére szóló ilyen időjóslási forduló a Gyertyaszentelő napja, mely ép negyven nappal esik Karácsony után s nem sokkal többel előzi meg a tavasz kezdetét, úgy a tavasz-nyári ünnepkörnek is a közepe tájára esik körülbelül Medárd napja, ha ez ünnepkört a népies

számítás szerint Szt-György nappal kezdetjük és az aratás végét jelző Apostolok oszlásával (júl. 15.) zárjuk. A negyven napos, illetőleg hathetes cziklusok szerint való számítás pedig többféle szenttörténeti és egyéb néphitet keltő és ápoló okból kedvelt a hagyományos naptárban. Elég itt a már említett Gyertyaszentelő és a Negyven Szentek napján kívül még csak a Krisztus negyvennapi bőjtjére utalnunk.

A Medárd napját nevezetesként emlegető néphit, a mint láttuk, azzal véste magát mélyen a mezőgazda hagyományos tudatába, hogy az év e szakában a tartós esőzés a vele járó tetemes hőcsökkenéssel kapcsolatban fölötte ártalmas a föld legfontosabb termékének, a gabonának. Vannak azonban viszont az évnek szakai, a mikor épen az ellenkezőnek, a szárazságtól való aggodalomnak áll be az a magas foka, a mely régibb, babonásabb időkben általán és néhol még ma is a legsajátszerűbb varázslási módokhoz folyamodtatta a terméseért aggódó földmívest.

Ilyen varázslások és esőidéző szertartások egyik legépebb emléke még a honi szlávjainknál is szokásos *Dodola-járás*, a melyről ez alkalommal talán mégis valamivel több jogon emlékezhetem meg, mint az egyszeri tót prédikátor Szt-István napján a káromkodásról.

Dodola a neve a szerbeknél annak a leánykának, a ki e furcsa népszokás főszereplője. Néhol mezítelenre vetkőztetve, másutt csupán fűvel, virágfűzérekkel némileg körülfonva, más leányok kíséretében, végig vezetik a falún, minden ház előtt megállnak vele, a mire a ház asszonya kijő s egy dézsa vízzel leönti a dodolát. E közben kisérői az eső áldásáért könyörgő

dalt énekelnek, a melynek refrénje minden szakának végén az, hogy: «oj dodo, oj dodo le!» Hasonló szokást gyakorolnak hosszabb szárazság idején a mai görögök, nemkülönben a Balkán egyéb népei is. Megtaláljuk e szokást az északi szlávoknál is, részben a nyár bekísérésének szokásával vegyülve és ehhez képest kissé átalakultan. De eljutott másfajú népekhez is, részben puszta kölcsönvétel, részben saját hasonló hagyományaikhoz való alkalmazkodás útján.

Az annyira óhajtott eső hosszabb időn át tartó elmaradása különben nem csak a babona, hanem az uralkodó és elismert vallásrendszerek keretében is mindenkoron többféle esdeklő szertartás keletkezésére adott okot és alkalmat.

Az ókor legműveltebb népeinek, a görögöknek és rómaiaknak, ép úgy megvoltak a maguk esőért imádkozó körmeneteik és búcsújárásaik, mint a hogyan a keresztény (legalább a katholikus) egyház jóváhagyásával és hozzájárulásával még ma is eléggé járatosak a hasonló czélú processiók, a melyek különösen május havában szokásosak.

A keresztény egyház a Jupiter Pluvius és többi pogány testvérei tisztét leginkább Illésre, a tüzes szekéren járó prófétára, és a Boldogságos Szűzre ruházta. Amarra könnyen érthető okból; hisz a róla szóló bibliai legenda oly színben tűnteti fel Isten e választott látnokát, a mely hamar összetéveszthetővé tette őt a tüzes szekéren görgő zivataristenséggel, a milyenül Indiában s már az árja népek őshazájában Indrát, a görögök Zeust, a rómaiak Juppitert, a germánok Donart, a lithvánok és szlávok Perunt vagy Perkunast tisztelték. Mindezek örökébe kivált a szlávoknál és

szláv hatás alatt élő népeknél Illés lépett, kivel e szerepben a Szűzanya csak annyiban osztozik, a mennyiben az ő hathatós közbenjárása, mint mindenben, úgy az időjárás kedvezőre fordításában is többet tehet Istennél, mint az összes szenteké. Szépen illustrálja ezt egy lüttichi legenda. 1240 vagy 1244 táján, hoszszas szárazság idején, a papság és a nép háromszori mezítlábas körmenete hatástalan maradt, mert a szentek segítségül hívása közben a Boldogságos Szűzről megfeledkeztek. Csakis egy negyedik körmenet engesztelte ki a megsértett Szűzanyát, a kinek tiszteletére ekkor a *Salve regina* hymnust énekelték, s erre nyomban megeredtek az ég csatornái, bőségesen ontva a termékenyítő áldást, a melyet a velünk rokon észtek egy igen szép imádságukban «*édes* eső»-nek neveznek.

Ezzel a meghatón naiv esőkérő imádsággal fejezzük be mai Medárd-napi megemlékezésünket:

«Kedves Dörgő — így szól a könyörgés — kétszarvú és négypatájú ökröt áldozunk neked s kérünk téged szántásunk, vetésünk érdekében: hogy a szalmánk rézvörössé, hogy a gabonánk aranysárgává legyen. Minden fekete, sűrű felhőt taszíts másfelé, nagy mocsarak, szálas erdők és tágas sivatagok fölé. Nekünk, szántóvető embereknek pedig adj termékenyítő időt és *édes esőcskét!*»

Ehhez a jámbor kívánsághoz csatoljuk mi is a magunkét, hogy akár esik, akár nem Medárd napján, a reá következő 40 napon se több, se kevesebb csak épen annyi essék, a mennyi gazdáinknak s az egész magyar népnek meghozza a jó aratással, bő szürettel áldott «víg esztendőt».

SZENT LŐRINCZ TÜZES KÖNNYEI.

O-angol egyházi naptárak az augusztusi tömeges *csillaghullást* «Szent Lőrincz tüzes könnyei»-nek nevezik. E bizonyára népies eredetű elnevezésben egyfelől évezredes megfigyelés tapasztalati tanulsága, másrészt pedig a nép phantasiájának hitregeképző ereje nyilvánul. A tapasztalati tanulság az, hogy az úgynevezett «hulló csillagok» száma az év bizonyos szakaiban jóval meghaladja az átlagot, a mely egy-egy helyre nézve a mai, élesebb eszközökkel és éberebb figyelemmel dolgozó észlelés eredménye szerint, óránkint nem igen emelkedik *öt*nél többre.

Hogy azonban időnkint az átlagosnál sokkal több «csillag hull» az égről, azt már régóta tapasztalták a mennyboltozat naiv vizsgálói is, a kik közül a csendes éjszakákon nyájaik körül virrasztó nomád-pásztorok és a csillagok járását aggódva figyelő hajósok voltak kétségtelenül a tudományos astronomia első úttörői. Ezek a saját éles szemüknél egyéb optikai eszközzel föl nem fegyverkezett primitiv csillagvizsgálók is évről-évre újra meg újra tapasztalhatták, hogy az egész esztendőre eloszló sporadikus csillaghulláson kívül periodikusan sűrűbb rajokban jelentkezik az ég e szép tűzijátéka. Már a legalább kétezeréves indiai *Mahábhárata* is

említ egy alkalmat, a mikor «ezrivel hulltak a csillagok az égről».

A két legsűrűbb raj közül a *novemberi* (12—14.) hullás történelmi kútforrások nyomán majdnem egy ezredévig kísérhető vissza. Az *augusztusinak* (8—12.) e sorok élén idézett népies neve pedig arra vall, hogy már ez is teljesen megállapodott tapasztalat szerinti szabályossággal jelentkezett azon időtájt évről-évre, mikor e nevet adták neki.

E név másik s már nem annyira a csillagászt, mint inkább a népies hagyományok búvárát, a folkloristát, érdeklő tanulsága az, hogy a nép mindenha szerette a természeti jelenségeket oly módon magyarázni, a melyben erősen kidomborodó anthropomorph czélzat mellett egyrészt conserváló, másfelől alkalmazkodó hajlam nyilatkozik.

A jelen esetben az anthropomorph irányzat, mely minden hitregeképző folyamat legáltalánosabb alaprétege, a «könyűk» képzetében mutatkozik. A conserváló törekvésnek e példában csak analogiákra támaszkodó következtetés útján juthatunk a nyomába. Az alkalmazkodás természetes ösztöne azonban, a mely különben az előbbit már feltételezi, egészen világos jelét adja abban, hogy egy a kereszténységnél nyilván régibb időből öröklött tapasztalatnak az új vallás hitregei köréből vett nevet ád a népies terminologia.

Az augusztus közepe elé eső tömeges csillaghullást ugyanis nyilván azért nevezte el a kereszténynyé lett Angliában a nép, vagy a nép gondolat- és érzelemvilágával harmoniában maradni törekvő egyház a maga szentjeinek egyikére vonatkozó névvel, mert ezzel valami pogány hitregei eredetű nevet akart pótolni.

A metaphorikus kapcsot az égről aláhulló tűzsziporkák és a hagyomány szerint rostélyon megsütött szent «tüzes könnyei» közt nem volt nehéz meglelni.

Lőrincz különben is egyike a népszerűbb szenteknek. A mi népies kalendáriumunk is számon tartja a napját. De tudtommal a csillaghullást nálunk nem kötik nevéhez. E helyett a napja körül érő sárgadinnyével van dolga, a melyről nálunk azt tartják némely helyütt, hogy Lőrincz napja után már nem jó, mert ez a szent nem a legilledelmesebben bánik e gyümölcscsel. Ez a szokásmondás azonban csak nagyon forró nyáron válik be, a mikor a dinnye a rendes időnél korábban érik. A dinnyén kívül még a kígyóknak a veszedelme és a köleskásának a patrónusa Szent Lőrincz. S ebben az utóbbiban már rejtőzhetik valamelyes vonatkozás a hulló csillagok augusztusi raját szóró és az aranysárga kölesszemeket szaporító szentnek oly legendai szerepére, a mely még nincs eléggé felderítve.

Nem volt-e ezekben a látszólag egymástól oly távol álló hitregei képződményekben megint a népetymologiá-is némi szerepe, a melyet oly sokszor látunk a mondaszövés titokzatos műhelyében kontárkodni? Gondoljunk csak arra, mily könnyű volt román és anglo-normann talajon a még halványan derengő latin nyelvérzék segítségével a *Laurentius* névből a laikus fülnek az *aurum* (arany) szó gyökét kihallani. S aztán ezt egyszer alapul véve, mi természetesebb, mint hogy az *arany* fényű hulló csillagok, meg a *sárga* kása és a *sárga* dinnye ennek az *aranyos* szentnek a pártfogása, vagy legalább a hatása körébe kerülnek? . . .

A hulló csillagok különben a keresztény középkor-

nál jóval régibb idő óta foglalkoztatják a legkülönbözőbb népek naiv philosohpiájának azt a nevezetes ágát, a melyet *aetiologiai* (okkereső) hitregeképzésnek nevezhetünk.

Honnan kerülnek elő, miféle természetűek és mi jelentéssel bírnak ez égi vándorok, e kérdést jóval a positiv alapon maradó tudomány előtt felvetette s a maga kezdetleges módszerével úgy, a hogy meg is oldotta mindenkor a nép phantasiája, mely velük többé-kevésbbé élénken foglalkozott. A legáltalánosabb elterjedésű hiedelmek egyike róluk az, hogy elköltözöttek lelkei, a mire vall az a keresztény formát öltött néphit, hogy mikor egy-egy hulló csillagot látunk az ég ívén átröppenni, akkor a tisztítóhelyből egy lélek szabadul ki. Más magyar népies hiedelem szerint maga a csillag *tisztul*, mikor egy-egy ily sziporkáját hullatja. Ezzel a felfogással rokon az is, a mely a hulló csillagok német nevében (Sternschnuppe) jelentkezik. Tehát a csillag is csak olyan világító forrás, melyet mint a fáklyát vagy gyertyát időről-időre el kell koppantani, hogy tisztábban égjen a lángja. Az így elkoppantott (németül «geschneuzt») világnak a hulló sziporkája a mennyboltoń átfutó fénypont vagy ragyogó sáv, a mely olykor egész tűzgömb alakjában is jelentkezik, ha közelebb ér látókörünkhöz.

Ezekről a tűzgömbökről azonban, a melyeket az úgynevezett hulló csillagokkal egy anyagúaknak ismert fel az újabb tudomány, a néphit már egészen másféle képzeteket alkot, mint a jóval közönségesebb *csillagfutásról*. Ennek egy másik, szintén igen elterjedt magyarázata az, hogy minden hulló csillaggal egy-egy emberi élet alszik ki. Ez a hit meg azon az általános

astrologiai feltevésen alapul, hogy minden embernek meg van a maga csillaga. Az erdélyi (kalotaszegi és toroczkói) néphit a csillaghullás haláltjósló ómenét már csak annak a rokonsága körére korlátozza, a ki a hulló csillagot már látja. Ez már nyilván későbbi képződmény.

Ősi, erős és dúsabb színezetű regeképzés alkotása még az a lithván monda, a mely szerint *Werpeja*, az ember sorsát intéző párkák egyike, egy-egy csillaghoz köti az újszülött élte fonalát, a mely magával rántja a csillagot is, mikor a halál a fonalat kettészakítja.

Az *Edda*, a skandináv hitregék egyik legnevezetesebb, bár csak óvatosan használható forrása, az ég összes csillagairól azt írja, hogy valaha minden terv és kiszabott rend nélkül száguldoztak össze-vissza az égen, mígnem az istenek mindeniknek megjelölték a helyét és pályáját. E rendbeosztás ellen nyilván fellázadtak s törvénye alól kivonták magukat azok a csillagok, melyek máig is ilyen forradalmi hajlamokkal kóborolnak a világürben, s hol mint üstökösök, hol mint olykor nagy robajjal átfutó, vagy le is hulló tűzgömbök, hol pedig mint ártatlanabb, de mégis babonás képzeteket keltő fénycsíkok vagy szikrák tűnnek fel az égen.

Az utóbbiak legnagyobb száma, mint már e sorok elején említettük, a november és augusztus közepe elé eső napokban rajzik. Hogy a novemberi raj, a melyet kisugárzási helyéről, az Oroszlán csillagképről, a *Leonidák* csoportjának hívnak, miért nem foglal el oly előkelő helyet a néphit világában, mint a *Perseidák* augusztusi csapata, alighanem az lesz az oka, hogy a borúsabb novemberi éjszakákon nagyobb számuk sem

oly feltűnő, mint a nyáriaké. Ezek jelentkezési ideje különben is arra az évszakra esik, a melyben a nép, legalább a mi éghajlatunk alatt, többet éjszakázik künn, mint a már zordonabb időjárású késő őszi hónapban.

A hozzájuk fűződő babonás felfogások sorából a fentiek kiegészítéseül még megjegyezhetjük, hogy az *Edda* imént említett kosmogonikus adatával igen közelről rokon az a másik hiedelem, a mely szerint a hulló csillagok az ég rendezett társadalmából számkivetett angyalok, tehát kárhozott lelkek. Ennek a felfogásnak a némileg enyhített kiadása az a másik föntebbi, hogy minden csillagfutás egy-egy megtisztult lélek szabadulása a purgatoriumból. A csillagfutás és az emberhalál közti kapcsolat egyfelől, másrészt meg a hulló égitest és a veszendő lélek metaphorája egymásra hatólag kelthette azt az érdekes néphitet, a mely nálunk azt is tartja egyebek közt az ég e vándorairól, hogy egy-egy leány ártatlanságának az elvesztét jelentik.

Erre czéloz némiképpen az a népdalunk is, a mely így kezdődik:

> **Sűrű erdőbe jártam,**
> **Sűrű csillagot láttam;**
> **Lehullott a csillagom,**
> **Elhagyott a galambom.**

De nem csak ilyen ethikai jelentésű ómenekre, vagy a halál és a túlvilági lét hírnökeire magyarázza a nép, hanem közönséges időjóslásra is értékesíti e tüneményt. Kevermesen azt tartják, hogy ha sűrű csillaghullás van, *eső* lesz. Szöregen ellenben ugyanez a jelenség *szelet* jósol. De itt már Falb úr pörbe száll a néphittel s magának követeli a jövendőmondás érdemét.

A hulló csillagok időjósló értéke egyébiránt csak

alárendelt az előbb említett mélyebb erkölcsi és hitéleti jelentőségű momentumok mellett. E majdnem általános emberi hiedelmek sorában kétségtelenül a legkiemelkedőbb s egyúttal a legelterjedtebb az, a melyet oly szépen fejeznek ki Tompánk e sorai:

Az égen járó csillagok közt
Minden halandónak van egy.
És midőn csillagfutást látsz,
Tudd, egy halandó élte lobban el.

HOLTAK TISZTELETE.

Seholsem bajosabb a tudományos kutatás dolga, mint ott, a hol világszerte elterjedt s a legkülönbözőbb korokban meglelhető szokások alapját oly felfogásban leljük meg, a mely merőben elütőnek látszik a mienktől.

Érzésünk, a mely a hagyomány szentesítette szokások tiszteletéhez szokott, fájó ellentétbe kerül ilyenkor a kutatás eredményéből okult értelemmel; ez meg csak nehezen mond le arról, hogy olyasminek további gyakorlatát el ne ítélje, a minek logikátlanságát egyszer már belátta.

Az a mód, a melyen halottaink iránti kegyeletünknek még mi «művelt» európaiak is általánosan dívó szokásokhoz és hagyományokhoz kötötten kifejezést adunk, alapjában egy hajszálnyira sem tér el a legprimitivebb népek halott-tiszteléSétől. Arról a pár szórványos kivételről, mely időről-időre itt-ott, kisebb nagyobb megbotránkozást keltve, az általános gyakorlattal ellentétbe kerülni merészkedik, szólni sem igen érdemes. A mai társadalom erkölcsi képének nagy vonalait legalább e parányi kirezdülések észrevehető módon alig törik meg. S még ezekben is mennyi az önmagukkal szemben való következetlenség; mennyi az onnan eredő

önkéntelen kölcsönzés, a honnan elszabadulni, erőnek erejével kiválni törekszenek!

A kereszténységgel általánossá lett temetkezési mód ellen újabban a halotthamvasztók egyesületi mozgalma igyekszik olyan, a milyen propagandát csinálni. A krematisták azonban vajmi szelíd reformerek és vajmi alárendelt kérdés az, a min ők a tőlük idegenkedő vallások papjaival czivódásba elegyednek. Alárendelt legalább abból a szempontból, a melyből az emberi érzés és gondolkodás oknyomozó történetének búvára a kicsinyes vitát tekinti.

Mert mit is lát ő tulajdonképpen a két ellenpárt nézete eltérésében, a melynek csatáit az egyik fél a hagyomány, a másik a higiénia fegyvereivel vívja? Semmivel sem komolyabb controversiát annál, a melyet a régiek a szamár árnyékáért folyó perrel jelképeztek. Mert a harcz csakugyan nem maga a dolog, csak annak az *árnyéka* körül dúl olyan elkeseredetten komoly nagyképűséggel.

«Pulvis et umbra sumus», a mint egyszer akár a krematisták, akár a sírásó gondozása alá kerülünk. Mit bántson hát bennünket annak a gondja, hogy annyi füstbe ment reményünk után füstbe száll-e majd testünk egy része is, míg a másik egy marok hamuvá porlad; vagy, hogy a férgeket tápláljuk-e valamikor csekély kis vezeklésül azért a sok élő lényért, a melynek a vegetariánusokkal szólva, a míg éltünk, a mi testünk volt a koporsója?...

Engem legalább e gond egy csöppet sem bánt. De megengedem, hogy bánthatja azon embertársaimat, a kik lassan rothadó földi maradványaimtól féltik mindig szűkebbre szoruló levegőjüket s mindig mérge-

sebbé szennyeződő vizüket. A miért is épen nem venném tőlük rossz néven, ha valamikorra mégis csak visszatérnének megint az ókor két legműveltebb népének egyik (korántsem általános) temetkezési módjához, a halotthamvasztáshoz.

Az egyházak pedig ne féltsék e kis egészségügyi reformtól annak a jámbor hitnek az épségét, a melyen a holtak minden rendű és bármely korbeli tisztelete alapszik. Én legalább nem hiszem, hogy e tisztelet a temetkezésnek ilyen vagy amolyan neméhez fűződik s azzal együtt virágzik, vagy pusztul. Hisz e cultus a kereszténység keretében, annak már majdnem kétezer éves uralma alatt, lényegében épen nem lett mássá, mint a mi annakelőtte volt.

Mert valamiképen e cultus megelőzte a kereszténységet, akkép túl is fogja azt, vagy legalább annak mai formáját élni. Evolutionista létemre ugyanis nekem a vallások fejlődés-képességében is kell hinnem. Csak egyben nem hiszek, még a fejlődésről való hitem mellett sem: és ez az ember akkora mértékű evolutiója, a mely a lét alapmysteriumaira több világosságot tudna deríteni, mint a mennyiben ez örök rejtélyek ma előttünk állanak.

A holtak tisztelése pedig e mysteriumok legsötétebbjén: a halál utáni lét vagy nem lét megoldhatatlan problémáján élősködik. Még a legskeptikusabb gondolkodók is csak a Rabelais-féle «grand peut-être»-ig tudtak e nyugtalanító kérdéssel szemben emelkedni. A míg pedig ezen túl nem vergődtünk, addig legjobb, ha a tudomány korlátolt belátásából merített szerénységgel fogunk hozzá annak a felfogásnak az elbírálásához, a melyben értelmi felvilágosult-

ságunkkal ellenmondásba lévőknek látszó hagyományos szokások gyökeredznek.

A halott-tisztelés bármely formája abban az ős emberi képzetsorban bírja valódi szilárd és megrendíthetetlen alapját, a mely az okság lánczolatának a kezdet és vég fogalmát kizáró folytonosságáig vezet annak következtében, hogy emberileg elképzelhetetlen is, meg elodázhatatlan is egyúttal a térnek és időnek s bennük az anyagnak és erőnek végtelensége.

Ez talán kissé tudákosan hangzik és nincs is a tőlem legmelegebben óhajtott világossággal kifejezve. Ha azonban a szíves olvasó nem röstellene e kissé kemény dió feltörésével valamicskét vesződni, magától is rájönne, hogy abban az emberi gondolkodás formájával veleszületett antinomiák leggyökeresebbike foglaltatik.

Vajmi sokáig tartott ugyan, míg az emberiség ez antinomiának ily elvont philosophiai fogalmazásáig jutott.

De jóllehet csak Kantnak a tiszta és a gyakorlati ész postulatumait egymással szembeállító rendszerében van ez ellenmondás a maga elkerülhetetlen kényszerűségeig kihegyezve, többé-kevésbbé homályos sejtelem alakjában ott dereng az már a legrégibb korok embereinek eszmélkedésében.

Már az emberi gondolkodás legalacsonyabb fokán is egyaránt elképzelhetetlennek kellett lennie úgy annak, hogy a lét a halállal teljesen megszűnik, mint annak, hogy változást nem szenved. A találgatás és sejtés tág, de épen nem korlátlan birodalma csupán e változás kiszínezésének sokféleségéből népesül. Tágnak mondjuk a túlvilági létről lehetséges felfogásnak

e birodalmát, de épen nem korlátlannak, minthogy határai megint az emberi öntudat formáiban és tartalmában vannak megszabva.

Az eszkimó, a ki azt hiszi, hogy üdvözülése esetén földi életének javított kiadása vár rá a másvilágon, vagyis több fóka és kevesebb eszkimó; az igazhívő mozlim, a ki holta után a szent tubafa árnyékában, hetven huri bájaiban remél örökké tartó gyönyörűséget; a keresztény asketa, ki testének minden sanyargatásáért a végtelenül szépnek és jónak képzelt istenség örök szemléletében véli jutalmát egykoron megnyerhetni; s végül az újabb «philosophus népboldogítók», a kiknek «szellemi vallása» azt tanítja, hogy a feltámadást «a jövő nemzedékekben, megfelelő szervezet újjáalakulásában» kell keresni, «a melyben a szellemnek isteni sugara újra visszatükröződik»: alapjában ők mindnyájan egyet hisznek, várnak és remélnek. Tudniillik azt, a mit a földi életről való többé vagy kevésbbé korlátolt felfogásuk alapján, annak mennyiségileg és minőségileg egészen a végtelenbe vetített képzeleti folytatása hinniök, várniok és remélniök enged.

A túlvilági élet ilyen vagy olyan kiszínezése azonban már a magasabbfokú vallásrendszerek keretébe tartozik. Ezeket pedig mindenütt a vallásos érzületnek oly stadiumai előzik meg, a hol az még alig egyéb határozatlan körvonalozású *deisi*-daimoniánál. Ennek a fejletlen vallásos érzületnek a görög neve annyiban igen jól jellemzi a mivoltát, hogy «félelem» marad alapjában a felsőbb lények minden tisztelete később is, a mikor már ennek a tárgya a tisztelő alanynyal együtt jóval föléje emelkedett az ősi nyerseségnek.

A megholtak iránti kegyelet legvégső gyökérszálai is a vallásos érzés azon legmélyebb rétegébe nyúlnak le, a hol minden metaphysikai sejtés és sóvárgás a maga őseredeti, fejletlen állapotában még alig egyéb, mint a hazajáró lelkek ki nem engesztelt haragjától való *félelem.*

Erre vall a legtöbb temetkezési és egyéb halott-tisztelési szertartás, a mely utóbb, a vallásos érzület tisztultával, változó jelentést nyer s mind magasztosb symbolummá szellemül át. A régi nyers síri áldozat a a fejlődő gazdasági élet követelményeivel is alkúra lép, a mint a hasznossági elv mind nagyobb tért foglal az idő haladtával egyre előrelátóbbá s ezzel együtt takarékosabbá fejlődő emberiség életében. Ősi halott-engesztelő áldozatok költséges, sőt pazar bősége helyébe mindinkább csak azok árnyéka, képviselete, puszta jelzése lép. A legszembetűnőbben például a kinaiaknál, a kik még ma is vele adják a halottal mindazt, a mit hajdan; csakhogy valaha «in natura» róttták le a köteles áldozatot, ma pedig beérik azzal, ha annak selyempapírból kinyírt apró másolatait zárják az elhúnyt koporsójába.

A halottnak *tartozó* tisztelet szigorún kötelező voltát jellemzőn fejezi ki a végtisztesség görög és latin neve: *δίκαια* és *iusta.* De hogy ezt a jogos illetményét a halottnak idővel convertálni is lehet, annak az ép idézett kinai példánál nem kevésbbé tanulságos bizonyítékát látjuk a holtakról való gondoskodás azon változott formájában, a melyet a keresztény vallás tanai kényszerítettek a pogányság korából fönnmaradt temetkezési és egyéb halottengesztelő szokásokra.

Itt a túlvilági létről táplált felfogás lényeges meg-

változása volt a cultus módosításának a fő oka. Mikor a keresztény egyházban mind jobban kialakult és megszilárdult a tisztító helyről szóló tan, akkor az elhúnytakról való gondoskodásnak leginkább ez szabta meg már az irányát. E tannak az ó-perzsa mazdeizmusból való átvételét az őskereszténység dogmatikájának még azon plastikus halmazállapotában kell keresnünk, a melyben a vele érintkező külső behatások mindenike mélyebb nyomokat hagyott még rajta, mint később, a mikor ilyenek felvétele ellenében már jobban megcsontosodott. És ha látjuk, hogy Origenes és Szt-Ágoston nevéhez fűződik ez eleinte kemény támadásoknak kitett tan mind szélesebb térfoglalása, akkor annak egyéb körülményekből is kitetsző származása csak egy újabb bizonyítékkal gyarapodik szemünkben.

Bármily idegenkedve fogadták is e tant eleinte az ősegyházban, később nagyon jól meg tudták azt becsülni. S épen e tannak a nagyon is élelmes értékesítése lett utóbb tudvalevőleg a reformáczió nagy szellemi forrongásának az Eris-almája.

A halottakról való gondoskodás és az irántuk tartozó kötelmek e második fokozatúnak nevezhető alapja is megrendült, a mint a kereszténység újabb evolutiója a vallásos érzületet megint valamivel közelebb vitte az időközben általánosabbá vált értelmi haladáshoz. A kettő közt mindenkor tátongó ürt azonban sikeresebben hidalta át, mint az erre irányuló régibb kísérletek. Ez az ür talán keskenyebb lett azzal, hogy a vallás közeledett idők haladtával a philosophiához; de, hogy azért ma is olyan mély, mint valaha, abban nem a két egymáshoz közeledni óhajtó fél, hanem az imént említett antinomia a hibás.

Ennek a kibékéltetése csak a legmélyebb rétegű vallásos meggyőződésnek sikerül, a mely egészen bátran a «credo, quia absurdum» álláspontjára helyezkedik. S hogy mennyire helyesen teszi, azt semmi sem igazolja jobban, mint az ilyen alapra álló világnézet teljes következetessége, a melyhez foghatót semmiféle más életfelfogás nem nyujt. De igazolja ez alap sziklaszilárd rendíthetetlenségét annak az ösztönszerű érzéssel való teljes harmoniája is. A valódi lelki béke pedig csakis ebben az összhangzatban van meg. Holott annak a legcsekélyebb megzavarása is olyan bántó ellenmondásokra vezet, a minők mindenütt kirívók, a hol a még dívó cultusformák már nincsenek egészen az uralkodó világnézet magaslatán.

Ilyen disharmonia van a mi halott-tiszteléstünk legtöbb külsősége és azon szervetlen, laza összefüggés közt, a melyben e formák a mi mai tudatunkban egymással és gondolkodásunk egész irányával állanak. Az egyetlen még élő kapocs, a mely őket egybefűzi s egyúttal minket is bizonyos ragaszkodásra indít az elavult szokások iránt: az öröklött érzésnek minden okoskodásnál nagyobb ereje. S a míg ez áll őrt mellettük, addig az az ellentét sem oly sértő, a mely rég meghaladott művelődési fokok ez emlékei és mai felfogásunk közt mutatkozik. Ridegen visszataszítóvá csak ott válik ez ellenmondás, a hol a külsőségek fitogtatása pusztán a közszokásnak, vagy a divatnak léha bálványa előtt lerótt áldozat, vagy mint az apostol mondja: csupán «zengő ércz és pengő czimbalom».

Hogy pedig halott-tiszteléstünk ilyenné ne váljék, ahhoz nem kell egyéb, mint a mulandóság örökké megrendítő mementójával szemben az egész földi élet

hiúságának az az eleven érzése, a melyet minden lehulló levél, minden kihúnyó élet úntalan felkelthet bennünk. Ha e lesújtó érzéssel szivünkben vígaszt keresve, egy örökkévalónak álmodott túlvilág felé esengünk, akkor sem áll a halottaink iránti kegyelet szilárdabb alapon, mint azoknak a lelkében, a kik e remény híján is híven őrzik a sírban porladók emlékét. Azért bármennyire változzék is még, jövendő idők beláthatatlan fejlődésével lépést tartva, a holtak tisztelete külsőségeiben: egy az, a mit ezek módosulása nem érint, s ez a természetfölötti, vagyis az emberi gondolkodás korlátain túl eső regiók kiirthatatlan sejtelme, a melyből a halál utáni lét megdönthetetlen, de nem is erőszakolható hite táplálkozik.

E hitnek pedig a legszebb virágai azok, a melyeket a halottak emlékének szánt, de az élők nyomorának enyhítésére szolgáló jótétemények alakjában teszünk le sírjaikra. S míg az egyház tanítása a holtak üdvéért való imádságot ily értelemben hirdeti foganatosnak, addig e tanban még az sem láthat semmi kivetni valót, a ki nem tud annak kötelező erejéről magának meggyőződést szerezni.

Ily átszellemült alakjában az ősi deisi-daimonia, a hazajáró lelkektől való babonás félelem, a humanitas örök érvényyű evangeliumának egyik legszebb parancsát szentesíti: a szánalom és a segítő szeretet törvényét. Ezt pedig a vallásos érzület legmagasztosabb fejleményeképen az hirdette először osztály és faj különbsége nélkül az egész emberiségnek, a ki a saját feltámadásáról mélyen a lelkekbe vésődött hittel győzte le — még a gyengék és gyámoltalanok szívében is — a haláltól való félelmet.

ELADÓ LEÁNYOK NAPJA.

(November 30.)

A jövő titkainak kikutatására irányult hiú törekvés az emberi lélek naiv korának öröksége, de oly mélyen gyökerezik, hogy egy-egy késői hajtása rendszerint még az elvesztett, vagy legalább tetemesen megcsökkent naivságot is túléli. Az uralkodó átlagos szellemi állapotnak ily kivételes visszaesések által történő meg-megzavarása leginkább az élet oly jelenségeivel kapcsolatos, a melyek a legmagasabb fejlődési fokon is önkéntelenek vagy ösztönszerűek. Az ilyeneket kísérő lelki hangulat ugyanis a legtermékenyebb talaja minden metaphysikai sóvárgásnak. E hangulat mindég az a «locus minoris resistentiae», az a legkisebb ellenállási képességű hely, lelkünknek az az Akhilles-sarka, a hol legkönnyebben sebezhetők maradnak még a legerősebb szellemek is. Ez azon támadási felület, a melyhez a legészrevétlenebbül s így az ostrom sikerének legtöbb kezességével férkőznek az ősidők hazajáró lelkei: a mindennemű babonák, a természetfölötti erők lekötésére és irányítására törekvő heves vágy torz-szülöttei.

Semmihez sem tapad oly könnyen a remény élesztette hit túlsága, a vakhit, mint az emberéletnek, ez örök mysteriumnak, kezdő, forduló és záró jeleneteihez.

Minthogy ezek már magukban is oly titokzatosak, önként jegeczedési magvakul kínálkoznak a köréjük lecsapódó sejtelmek és túlcsigázott óhajok számára. Születés, Halál s a mindakettejüket rejtelmes méhében hordó Szerelem; az Élet eleje és vége s fennmaradásának akaratunknál erősebb kényszere; a fajfenntartás hatalmas ösztöne a belőle folyó életjelenségek középpontjában: íme a jövő titkainak kifürkészésére czélzó legtöbb babona forrása, örökifjú virágzásuk biztosítéka.

Képzelhetünk ugyan magunknak oly időket, a melyeknek emberisége a ma még világszerte elterjedt és cselekvő erejű babona bilincseiből már teljesen felszabadult; de olyat, a melynek hangulataiba időről-időre e babonák egy-egy halvány emléke ne szőne némi ellenállhatatlan sóvárgást a messze múlt és a rejtett jövő ismeretlen tájai felé — olyat már csak azért sem tudunk és akarunk magunknak képzelni, mert szerfölött sajnálnók szegény későkori utódainkat, ha ilyen, minden költői ábránd nélkül való, végtelenül sivár világosságban kellene élniök. Lehet, hogy e szánakozásnak az a romanticismus a forrása, a melyet a hagyományok gyűjtése, összehasonlítása és elemezgetése önkéntelenül is támaszt mindazokban, a kik szeretettel látnak e munkához. Szeretet nélkül pedig senki sem fordul saját maga választotta tárgyakhoz. A mit nagyon megszeretünk, azt könnyen látjuk kedvezőbb színben, mint a milyen valósággal és a minőnek az iránta közömbös lelkűek látják. Lehet, hogy engem is ez a kedvező elfogultság tesz kissé elnézőbbé a «legsötétebb» babonákkal szemben is. Hát még azok irányában, a melyekből egy kis rózsaszínű világosság és az ellenállhatatlan «odor di femina» bűvös illata árad felénk, a

köröttük gomolygó sok hókuszpókusz boszorkányos füstjén s ködén keresztül!

Ilyenek a november 30-ikának világszerte elterjedt babonái. *Andrásnapja,* a mely az egyházi év őszi és téli szakának mesgyéjére, az Advent küszöbe elé esik, már a középkor kezdetén léphetett az egész nyugati keresztény világban valamely régibb pogány jelentős nap helyébe, mint a házasság-oraculumoknak legjobban kedvező napok egyike. A szokások, melyek Európa majdnem minden keresztény népénél e naphoz fűződnek, lényegükben ugyanazok, a melyeket már a kereszténység előtti időkben is megtalálunk, részben az elismert pogány vallások szertartásaiban, részben az ezek törzsén élősködő babonák között. Mint ilyenek, az összehasonlító néplélektan azon egyetemes emberi tárgyai sorába tartoznak, a melyeket a *szerelmi varázs* fölötte érdekes és adatokban roppant gazdag fejezetébe utal a rendszeres kutatás.

Alapjuk ugyanis az a női lelkeknél kiváltképpen vajmi érthető kíváncsiság, a mely az embert, de főleg a némbert jövendőbelije ki- és miléte iránt nyugtalanítja. Az év ama nagyobb számú napjai közül, a melyek e kíváncsiság kielégítésére a babonás lelkek előtt, régibb hagyományok öntudatlan hatása alatt, alkalmasakul mutatkoztak, egyik sem örvend nagyobb népszerűségnek, sőt talán akkorának sem, mint Szent András apostol és vértanú napja. Erről a jámbor tanítványáról az Úrnak a legenda csak annyit jegyzett fel, a mennyi e különös megtiszteltetése magyarázatára épen nem elégséges. Hogy Szent Péternek e szintén halászmesterséget gyakorló s utóbb hittérítő útján a görögországi Patraeban keresztre feszített öcscsét mi juttatta ehhez

a házasságközvetítő szerephez: az még mindég kérdés tárgya. Egy régi német füstösben, a *Gestriegelte Rockenphilosophie* czímű múlt századból való babonagyűjteményben, ugyan azt a mellékesen odavetett, de nyomban el is ejtett feltevést olvassuk, hogy Szent Andrást azért választották védőszentjökül a hajadonok, a kik a szent napját jámborul megbőjtölik s hozzá bizalommal fohászkodnak, mivel nevének görög értelmében benne rejlik az, a mire oly hőn és türelmetlenül áhitoznak. Tudniillik a *férfi*; mert Andreas görögül annyi, mint *férfias*.

Sokkal valóbbszínű, hogy ez már későbbi kori, még pedig nem is népies, hanem tudákos magyarázat, a mely rendesen azt teszi valamely jelenség okává, a mit épen ki tud belőle betűzni. Szent András napja köré különben is még néhány oly dátum sorakozik, a melyek versengnek vele a házasságjóslásnak kiválóan kedvező időpontok legjelesebbjének pálmájáért. Ilyenek a csak pár nappal eléje eső *Katalin* (november 25.) és az egy hóval ennél korábbi *Szent Ráfael* napja (október 24). Ezeknek a neveiből pedig mégakkora ügyeskedéssel is bajos valami olyat kiolvasni, a mi a főkötő alá kívánkozó fehérnépet óhaja teljesedésével biztatná. Alexandriai Szent Katalin élete és vértanúsága, a melynek eszközét, a kereket, képein is látni, szintén nem kecsegtet semmi olyasmivel sem, a mi közbenjárása iránt nagyobb bizalmat gerjeszthetne a szűzi állapotból kikívánkozókban. Már akkor Ráfael arkangyalt jobban választották meg e czélra. Legalább annyiban, hogy az Úr e követének, a Tóbiás könyve tanúsága szerint, egyszer legalább határozott szerencséje volt a házasságszerző jótékony szerepében. Pedig

itt ugyancsak nehéz körülmények között kellett a tisztes Ráguel Sára leányának férjet szerezni! E derék leányzónak ugyanis már hét vőlegényét ölte meg, mindíg a nászéjén, egy irigy dæmon, a ki valószínűleg a maga számára szerette volna lefoglalni a szép hajadont. Ez a nagyon is népmesei ízű tárgy, a mely alighanem Indiából szivárgott nyugatra, már elég korán felkeltette a bibliai könyvek rostálóinak gyanúját. Az ellene már régebben felmerült kételyek Luthert s az ő nyomán a protestáns bibliai kritikát végre arra bírták, hogy azt a kánoni könyvek sorából kiküszöböljék.

Ráfaelt tehát, a kinek első sorban Olaszországban és itt is leginkább Nápolyban terjedt el ily czímen nagy tisztelete, talán épen szent-történeti szerepe juttatta e kitűntetéshez. Szent Andrást és Katalint illetőleg azonban ezt még a legfurfangosabb mesterkedéssel is bajos lenne kisütni. Ők tehát, a mint már említettük, alighanem csak egészen véletlenül és azon a réven kerültek a házasságközvetítő szentek társaságába, hogy ünnepük valamely oly pogány istenség emléknapjára esett, a melynek náluknál nagyobb köze volt a szerelmi varázshoz. Ilyenek még rajtuk kívül *Szent-Bálint* (február 14.), *Szent-Antal* apát (január 17.), sőt az évzáró *Szilveszter* is. *Szent-Ivánról* (Keresztelő-Szent-János) nem is szólván, a kinek a nyári napfordulatra eső ünnepe, már ez időpontja miatt is, az összes pogánykori napfordulati szokások maradványainak menedéke lett. Minthogy ezek közt számosával voltak a szerelmi varázszsal és házasságjóslással összefüggők is, természetes, hogy a pogányság lealkonyultával, a vele megalkuvó kereszténység örve alatt, ezek is oda szegődtek, a hol a naphoz fűződő többi hagyomány

helyet talált. Így volt ez bizonyára a téli napfordulat szintén fölötte ominosus, vagyis mindennemű jóslásnak kiválóan kedvező idejével is. Ezért ismétlődnek mindenütt, a hol honosak, több-kevesebb változatossággal az András-napi babonák a legszentebb karácsonyi éjszakán s reája egy héttel, az év utolsó éjjelén.

De úgy, miként a télnek és nyárnak, megvannak a kora tavasznak és a kora meg a késő ősznek is a maga szerelmi varázsra alkalmasabb napjai. Ilyen a Bálint nap, mely eredetileg alighanem nagyon korai tavasznak örvendő vidéken jutott ily szerephez, s utóbb legkivált Angliában lett fölötte népszerűvé. Itt még a legelőbbkelő köröknek ma is kedvelt játéka, a Valentine-küldözés ama szokása fejlődött belőle, mely az újévnapin kívül a legnagyobb forgalmat és jövedelmet biztosítja az angol postakincstár számára. Bálint-napját egy természetéleti jelenség, a madarak párosodásának ez időre eső kezdete emelte, könnyen érthető analogiai átvitel útján, a házasságjóslások fehér vagy vörös kereszttel jegyzett napjai sorába. Szent Antal apát azonban, a ki a szerelmi varázs téli patrónusai közé tartozik, igazán meg nem érdemelt módon, tehát egészen Pilátus módjára, került e krédóba. Hacsak épen az ellentét erejénél fogva nem ránczigálta a jámbor remetét a mindenféle hagyományból összeszűrődött babonák pajkos manója abba a társaságba, a melyben a szerelem minden csábjainak oly makacsul ellenálló egyiptomi anachoreta kétségtelenül a legfurcsább alak.

Lehet különben, hogy a mint majdnem minden hónapnak (áprilisban Szent György, májusban mindjárt az első stb.) megvan a maga napja, a mely Ámor úrfi incselkedéseinek különösen kedvez: úgy a zimankós

januárius is megkívánt magának egyet. Ki tehet róla, ha épen a legfagyosabb szentjére esett ennek a fagyos hónapnak a választása? Szóval András napja ötletéből és a hozzáfűződő szokások emlékünkbe jutása alkalmából is bátran elmondhatjuk egy kevésbbé szent Antallal, a *Figaró lakodalma* részeges Antoniójával, hogy: «boire sans soif et faire l'amour par tous temps, voilà ce qui nous distingue des autres bêtes», a mi más szóval körülbelül annyi, hogy szomjon felül ivásnak, szerelemnek embernél soh'se múlik az évadja.

MIKULAS, KRAMPUSZ & C^IE.

Mikor e sorokat írom, asztalomon áll ez ősrégi jeles czég egyik oszlopos tagjának a legújabb kiadású ábrázolata. Még pedig nem a többé-kevésbbé tetszetős sablonok szerint dolgozó műipar, hanem a házi diletantismus egy oly terméke, a mely még megőrzött valamit az ezredéves hagyomány gyermeki őszinteségéből. Két pálczikára épített, hordó alakú törzse fekete macskaszőrbe van burkolva. A lábát alkotó pálczikák köré fényes, fekete papírosból fodorított forgácsok tapadnak, a melyeket alul megint egy-egy macskaszőrpamacs vált fel. Egyik vállától a másikig tarka papírosból szabott, aránytalan nagy szemű lánez húzódik, a mely elül egészen a talpáig, hátul csak a derékáig ér le. Törzsét kékkel szegett ezüst színű papíröv köríti, a hátán pedig tölcsér szabású, lángvörös puttonyt visel. Jobbjában nyírfavirgácsot tart, a mely aranyfüsttel van bevonva. Kinyujtott balkarja is fenyeget; torzonborz ábrázatának koromfekete alapjáról pedig csak egy-két fehér meg vörös folt rí ki a szem, a száj meg az orr helyén. Fejét és karját még a derekát körítőnél is hosszabb fekete szőr fedi. Szóval a ficzkót minden kétséget kizáróan Krampusznak vallja egész felszerelése. És mégis mérget mernék rá venni, hogy Mikulásnak mondaná a legtöbb fővárosi gyermek, a mint a szeme

elé kerülne. Viszont nem egyszer hallottam, hogy a tisztes, hófehér szakállú, teljes püspöki díszben álló Mikulásokat meg Krampuszoknak mondták az apróságok. S a velük lévő felnőtteknek a legkisebb gondjuk is nagyobb volt annál, hogysem a kicsikék e tévedését helyreigazították volna.

Pedig a jó Miklós püspök, a kit — nem is tudom, miért kell nekünk magyaroknak a tótos «Mikulás» néven emlegetnünk — annyit mindenesetre megérdemelne, hogy ne téveszszék egészen össze a kíséretében járó, de eredetileg vele semmi kapcsolatban sem álló Krampuszszal. Emezt csak a középkori szellemű paedagogia adta a gyermekek barátja és oltalmazója mellé, hogy a jóságos szent oldalán, a ki a jó gyermekeket megjutalmazza, legyen mindjárt egy rideg porkoláb is a gonoszok megbűntetésére. A rossz gyermekek e réme, a ki azonban ma már a jók jutalmazójával együtt hiú játékszerré sülyedt alá, tulajdonképpen jóval régibb és sokkal előbbkelő származású, mintsem a Mikulás melletti alárendelt szerepe sejteti. Egyike ez a pogány vallásrendszerek ama bukott nagyságainak, a kik szerény incognitójuk álarcza alatt tudtak maguknak helyet szorítani a kereszténység keretében. Számuk légió, s ép a Miklós püspök köré csoportosult alakok közt találkozunk a legfényesebb múltúakkal.

Krampusz, a kit a velünk szomszédos alpesi tartományokban Bartl néven ismernek, Észak-Németországban egészen kiszorítja a Mikulást, és a Klapperbock kíséretében járó Knecht Rupprecht alakjában jelenik meg. Ez jóval tekintélyesebb az osztrák Grampus-Krampusznál vagy a német-tiroli Klaubaufnál, s a maga nevében bűntet és jutalmaz. Néha fehér lovon

jelenik meg, mint Németországban több helyütt Miklós püspök is. E körülményen kívül a neve is (eredetileg Hruodperaht, vagyis dicsőséggel ragyogó) arra vall, hogy *egy* törzsből ered a germán Olympus legkedvesebb alakjával, a «ragyogó» Perahta istennővel, a kit Perhta, Berchta, Bertha, Bertl, Bärtl, Bartl stb. néven még ma is némi megkésett és félremagyarázott tiszteletben tartanak, kivált az Alpesek német vidékein. Más néven pedig egyebütt is. Mert az olasz Befana, egészen más eredetű neve ellenére is, ikertesvére a német Perhtának. A napjuk is egy, tudniillik Vízkereszt ünnepe, a mely épen egy hónappal esik a Miklósé után. Ennek az ünnepnek a görög nevéből (Epiphania) lett az olasz Befana, a ki ma ép olyan csemegével ajándékozó és egyúttal virgácscsal fenyegető mumus, mint a Mikulással együtt járó, sőt vele sok helyütt már össze is zavart Krampusz vagy Knecht Rupprecht.

Hogy az utóbbi csakugyan a germánok főistene, Odhin-Wodan volt-e eredetileg, az ugyan nem egészen olyan bizonyos, mint a 2×2=4, de legalább is oly valószínű, mint az összehasonlító mythologia legtöbb sejtése. Hisz vannak kétkedő mythologusok, a kik Perahta istennőben sem hisznek és e nevet csak az Epiphania-ünnep ó-német fordításából alkotott személyesítésnek tartják. De ez nem sokat változtat a dolgon, ha figyelembe veszszük, hogy azok a népszokások, a melyek Vízkereszt táján számos német vidéken még ma is a Perahta névhez fűződnek, nyilván semmi vonatkozással sincsenek a Vízkereszt keresztény ünnepére, hanem nagyon is pogány ízűek.

De hogyan kerül, azt kérdhetnők, ebbe a pogány s nagyobb részében germán társaságba a lykiai Pata-

rából való szent püspök, a ki Licinius császár alatt bebörtönözést szenvedett hiteért, Nagy Constantinus alatt azonban ismét kiszabadult s agg korában a nicæai első egyetemes zsinaton (325) is részt vett? Először is azon a czímen, hogy Miklós püspököt is a gyermekek barátjává avatja a róla szóló legendák közül különösen kettő. Az egyik azért is nevezetes, mert a szentnek e legendára vonatkozó ábrázolása lehetett annak az oka, hogy utóbb a szelíd lelkű püspök mellé állandó kísérőjéül a Krampusz került, sőt hogy még később ez ördögformájú ficzkó a Knecht Ruppreht alakjában, kivált protestáns vidékeken, a Mikulást egészen ki is szorította.

Az illető legenda röviden így szól: Két fiúcska egykor a messze Ázsiából Myrába ment, a hol Miklós akkoriban püspök volt, s a szent életű férfiú áldását akarták megnyerni. De későn este érkezvén a városba, egy vendéglősnél szálltak meg, a ki pénzt látván náluk, kapzsiságból, feleségével egyetértve, éjjel orozva meggyilkolta őket és a füstölt hús közé, egy nagy kádba rejtette hulláikat. Másnap a püspök, a kinek Isten e gonosztettet álmában tudtára adta, elment a vendéglőshöz, szemére lobbantotta bűnét, a mire a gonosztévő feleségével együtt térden állva esdekelt bocsánatért. A püspök e töredelmes vallomásra fel is oldozta őt, a két gyermeket pedig csodatévő erejével feltámasztotta és óhajuk szerint megáldotta.

E csodatételre vonatkozik a szentnek az az ősrégi ábrázolata, a melyen a teljes püspöki díszben álló tisztes aggastyán mellett egy alacsony kádat látni, a honnan két, vagy némely képen három, gyermekfő kandikál ki. Ennek a képnek a félremagyarázásából keletkezett az a hiedelem, mintha a jókat jutalmazó

püspök a rossz gyermekeket puttonyban vinné, vagy vitetné büntetésük helyére. E czélra utóbb, az így félreértett monda teljes kialakulásakor, már egy kísérő is került melléje: a puttonynyal vagy zsákkal járó Krampusz, a kinek ábrázolását a középkor derekán már typikussá vált ördög-képek mintájára szabták. Ehhez pedig leginkább az antik satyrok, e szőrös testű, kecskelábú és szarvú gonosz manók, szolgáltatták a főbb vonásokat. Cak még torzítani kellett rajtok egyetmást a középkor bizarr képzelődése szerint, és megvolt az ördögnek századok hosszú sorára megállapított stereotyp alakja.

Ezt változtatgatja több-kevesebb leleménynyel a sokféle Krampusz és Bartl világszerte. Közös főbb vonásaik a puttony, a melyben a rossz gyermekeket magukkal czipelik, szőrös kecske- vagy lólábuk, hosszú, kilógó tüzes nyelvük és a kezükben tartott nyírfaseprű: a középkori pædagogia latin nevű büntető eszköze, a virgács. A hol aztán utóbbi időkben egy kis kedélyeskedő rationalismus és kétkedő humor férkőzik e mumushoz, a kit már a gyermekszobában is kezdenek kevésbbé komolyan venni, ott a kéményseprő eléggé megszokott alakját ölti magára. Vagy még több bizalmat keltendő maga iránt az apró népben, annyira megy nyájas jóvoltában, hogy aszalt szilvából állíttatja magát össze, így egyesítvén a legegyszerűbben az édeset a hasznossal.

Mikulásnak és kísérőjének drámai elevenséggel való megjelenítése ma már mindinkább csak a falvak naivabb népének alsóbb, a hagyományhoz szívósabban ragaszkodó köreire szorítkozik. Így van ez a német vidékeken a Knecht Rupprecht és a vele járó Klapperbock, vagy a Nicolo és Bartl ijesztő körjárataival

is, a melyeknek divatból kijöttét nem is igen van okunk sajnálni. Hisz a mi szép és kedves vonás a hagyományos szokásban van, az megmenthető és fenntartható e fölösleges rémítgetés nélkül is, a melynek nem egyszer káros hatása is lehetett a gyöngéd és minden ijesztgetés iránt vajmi fogékony gyermeki lélekre. Megmaradhat a czipőcskéknek, vagy ezek helyett a tányéroknak az ablakba vagy a kemencze vállára való kitétele, azzal a jámbor várakozással, hogy a míg a kis ártatlanok angyalkákról álmodnak, addig eljön az éjszaka csendjében az ég szent követe, és túlvilági csemegével, a rosszak számára pedig nyírfavesszővel vagy egyéb kellemetlen meglepetéssel rakja teli a kitett czipőket és tányérokat. Olaszországban és német földön is sok helyütt annyira megy e részben a naiv gyermeki hiszékenység, hogy korpával, répával vagy egyéb takarmánynyal töltik meg előre a czipőket és tányérokat a szent püspök lovacskája, vagy szamárkája számára. S van aztán reggel öröm és tapsolás, mikor a figyelmesen odakészített abrak helyében a sok mindenféle drága, jó dolog szemükbe tűnik!

Mert azt már fönt is láttuk, hogy temérdek dolgának gyorsabb ellátására lóháton is jár néhol a nagy szent. Így is ábrázolják egyes népies képei, a melyek egyikén, az előttem lévőn, épen az egyik ház kéményéről a másikra ugrat. A hol ugyanis ajtót, ablakot zárva talál, oda a kéményen át hatol be. Ez a módja a beköszöntésnek ugyan kevésbbé illik a tisztes agg püspökhöz, mint a szurtos Krampuszhoz, a ki nem hiába hasonlít annyira a kürtősöprőhöz. A Mikuláshoz inkább az ablakon keresztül való ajándékozás illik. Erre legalább a szent életében is találunk példát. Egy

másik Miklós-legenda tudniillik elmondja, mint mentette meg egykor egy gonosz apának három hajadon leányát az őket fenyegető gyalázatból a jószívű püspök az által, hogy a szegény leányoknak hozományt dobott be éjjel észrevétlen az ablakon keresztül. Itt a kegyes férfiút a szűzi erény oltalmazójaként látjuk, s ez is egyik legkiválóbb czíme mind a keleti, mind a nyugati egyházban igen elterjedt nagy tiszteletének. Egy további alapja e tiszteletnek még azon derék magatartása, melyet egy ízben tengeri vihar alkalmával tanúsított a hajón, mely őt vitte. Imádsággal és jó példát adó munkával megmentette a hajót, mely különben múlhatlanul a hullámok zsákmányává lett volna. Ezért fohászkodnak hozzá teljes bizalommal kivált a Földközi- s az Adriai-tenger hajósai. Olaszországnak különben is San Nicola vagy Nicolò mindjárt a legnagyobb szentje a valamennyinél dicsőségesebb Madonna és Páduai szent Antal után.

A keleti egyházban meg épenséggel valamennyi szent fölött áll. Sőt az orosz hittérítők annyira mennek iránta tanúsított buzgalmukban, hogy az orthodox vallásnak csak amúgy nagyjában megnyert híveiket, kivált Közép-Ázsia nomádjait, eleinte csak a Szveti Nikoláj kegyeket osztó és minden csodára képes alakjával barátkoztatják meg. Csak aztán kezdik őket lassacskán az új hit bonyolódottabb tanaiba beavatni, mikor a nyájas myrai püspök ragyogó képének csodálatába elmerült lelkük már fogékonyabbá vált az Üdvözítő és a Teremtő, meg a Szent Lélek magasztosabb, de egyúttal kissé elvontabb fogalmainak felvételére. Nem csoda aztán, ha a térítés e módja mellett olyan hiedelmek is vernek itt-ott gyökeret, mint az, hogy

Miklós akár Úristen is lehetett volna, ha szerénységében be nem éri azzal, hogy az Úrnak egyik legnagyobb szentje legyen. Pedig még csak vértanú sem volt. De hiába! Még a szentek között is a szerencsésebbeknek jut a nagyobb, a fényesebb carrière. Ezek pedig első sorban az olyanok, a kiket valamely véletlen, vagy sokszor a nevük félremagyarázása, ábrázolásuk egy-egy vonásának, részletének népies értelmezése, vagy más valamely ok egy-egy régibb pogány istenség helyébe állít, mint az Miklósunkkal is történt a germán és szláv népeknél s az előbbiek révén utóbb a románoknál is. Olasz földön erre már egyes antik emlékekben is meglehetett a kellő alap. Miklós és a Vízkereszt napja közé eső hónap ugyanis a rómaiaknak is szent idejük volt; s ennek a Saturnaliákban ünnepelt középpontja köré számos oly szokás sorakozott, a minő később keresztény köntös alá bujva, biztosított magának további életet. Ilyen lehetett a Sigillaria római ünnepe is, a melyről Macrobiusnál azt olvassuk, hogy a gyermekeknek mindenféle csecsebecsével, kivált játék-cserépedénynyel való megajándékozása volt rajta szokásban.

Az egyház pedig tanai terjesztése korában fölötte bölcsen mindíg úgy járt el, hogy a hol valamely pogány szokást nagyon is mélyen begyökeresedettnek és a családi vagy gazdasági élet állandó talaján nyugvónak találta, azzal nem kelt hiábavaló küzdelemre, hanem lehetőleg valami keresztény vonatkozást adva neki, inkább a maga tekintélyével is szentesítette, hogysem ezt a meddő harczban koczkáztassa. Ez eljárásában igen szép vallomást tett mindig azon elévülhetetlen igazság mellett, hogy a ki kegyeletre épít, annak nem szabad egy régibb kegyelet lerombolásán kezdenie.

XII.



13.

Az ötágú csillag, melyet a szíves olvasó e sorok élén lát, a híres, sőt hirhedt *pentagramma,* vagy pentalpha, magyarán *boszorkányszög.* Egyéb nevei még a *druidaláb* vagy *druidakereszt.* Pythagoras pedig, a ki ez ábra jeles tulajdonainak első fejtegetője és a csodálatos erejébe vetett évezredes hit első ismert terjesztője volt, *hygieiának,* az egészség talizmánjának. tartotta és nevezte. Tanítványai titkos szövetkezetük ismertetőjeléül használták. Ilyenül szerepelt a középkorban támadt műépítő- és kőfaragó-czéhek tagjai közt is, s így lett belőle a szabadkőművességnek is egyik symboluma.

Hogy a druidák, a kelta népek bűbájoláshoz is értő jóspapjai, orvosai és bölcsei, vajjon szintén ismerték és használták-e, az még eldöntetlen kérdés. De hogy nem egészen a hagyomány folytonossága nélkül kerül s aligha hirtelen ugrással szökik át az ókori mystikából a középkor titkos tudományrendszerébe: az legalább is valószínű. S így nem lehetetlen az sem, hogy

a kétségtelenül sok görög műveltségi elemmel ismerős kelta papok, a kik tudvalevőleg Julius Cæsar korában már a görög írást is elterjesztették volt népük közt, a pythagorikusok egyéb tanaival együtt e jegy ismeretét és bűbájos czélokra való használatát is egyenesen görög forrásból merítették. Hiszen Gallia déli részén századokkal megelőzte a római hódítást a görög gyarmatok békés térfoglalása és művelő hatása.

Ebből azonban nem következik, hogy a *druidaláb* vagy *druidakereszt* és a német *Trudenfuss* vagy *Alpfuss* egy és ugyanaz, s mindkettő megint a pythagorikus jegygyel egy volna. Valami kapcsolat azonban mégis csak lesz köztük. Különben miért róná be, vagy írná fel krétával vagy korommal a háza s kivált az istálló ajtaja fölé a jámbor bajor és tiroli paraszt e titkos értelmű jegyet? Ha csak azért nem, hogy annak ötszögű csillaga a köréje vagy melléje írt *C. M. B.* vagy *J. H. S.* betűkkel egyetemben jószágát minden ártó hatástól, kiváltképen minden «rontás»-tól megóvja. Érdekes találkozója a bűbájos felirat a legkülönbözőbb eredetű és korú keresztény meg pogány hiedelmeknek.

Ép oly érdekes, mint maga a nap, a mely mindezen hiedelmek a néptudatban még élő és ható erejének góczpontja, mint a Szent *Lucia* vagy magyarosan *Lucza* napja. Hogy csak az imént idézett betűk mellett maradjunk — melyekkel a pentagramma kíséretében elégszer találkozhatni az Alpesek német vidékein — a C. M. B. a napkeleti három király vagy bölcs legendai (az evangeliumban nem említett) neveinek a rövidítése, tehát Vízkereszt napjára utal, a mely a Karácsony legszentebb és minden babonának, bűbájosságnak is

legkedvezőbb idejének a záróköve. De jól megfér a Gáspár, Menyhért és Boldizsár neve a pentalpha csillagával már azért is, mert ez a keresztény színbe öltözött babonában nyilván a napkeleti bölcsek vezérlőcsillagát ábrázolja. Ehhez pedig semmi sem illik jobban, mint a J(esus), H(omo), S(alvator), vagyis az emberré vált isteni Üdvözítő neve. A Jézus nevével a pentagramma körül különben a középkor mystikus számfejtő tudományában is találkozunk, a hol e név Alstedius tanúsága szerint (*Encyclopaedia universa*, Herbornæ, 1620.) a pythagorikusok *hygiea* (hygieia helyett) köriratát helyettesíti. Keresztény szellemben szólva, mely név is állhatna méltóbban e helyen, mint az, a mely minden testi-lelki épség és üdv forrása?

Idáig azonban a pentalpha még mindig nem *boszorkányszög*. Mindjárt meglátjuk azonban azt is, hogyan kerül-fordul ekkora változásának a sora. Karácsonyunk az ősegyházban csak hosszabb ingadozás után, a IV. század vége felé, kapta dátumul deczember 25-ét, a melyen most világszerte ünneplik, a hová a Bethlehemben született názárethi Jézus neve elhatott. A Megváltó születésének e napját időben és rangban is megelőzte s jó ideig egészen is helyt állott érte a *Vízkereszt*, görögül Epiphania ünnepe, a mely azonban eredetileg Krisztusnak nem születése, hanem már dicsőséges megjelenése napja volt. Ilyenül majd az Úr megkeresztelkedését, majd a három napkeleti király hódolatát, utóbb mind a kettőt együtt ünnepelték. S ebbe foglalták sokáig az Üdvözítőnek a földön való megjelenése emlékét egyáltalában. Ez lőn tehát az egyház harmadik fő vagy sátoros ünnepévé a Husvét és Pünkösd után, míg e rangjáról a későbbi eredetű s tizenkét

nappal előbbre tett Karácsony napja lejjebb nem szorította. A régi állapot és felfogás emléke azonban sok egyéb tanúságon kívül abban is megmaradt, hogy a Karácsony estéje és Vízkereszt közé eső tizenkét napot, sőt utóbb a Karácsony előtti tizenkettőt is olyanféle szent időnek tekintették, a minők voltak a rómaiak azon napjai, a melyeken az ő szavuk járása szerint «mundus patet», vagyis a felsőbb hatalmak, az istenek, a földön járnak. Tehát minden malaszttal és áldással teljes időnek, a mely persze pogány emlékek és felfogás közbejátszásával úgyis értelmezhető, a mint a «mundus patet» német párja tartja, tudniillik «wo die Hölle oder der Teufel los ist», tehát a mikor mindenféle varázslásnak, bűbájos és ördöngős mesterségnek is kedvez az alkalom.

Mert ne felejtsük, hogy az, a mit ma babonának nevezünk, alapjában véve mindig legalább is két, egymással szűntelen harczban álló, bár közös forrású elem keveréke. A régi és az újabb vallásos érzületé és felfogásé. Lucza napjánál szebben és jellemzőbben e tételt talán a babonák kalendáriumának egyik vörös betűs dátuma sem bizonyítja. Szent Luciának ugyanis, a ki véletlenül épen deczember 13-án szenvedett vértanúságot Syracusæban, vajmi kevés köze van mindahhoz a sok babonához, a mit halála évfordulóján s nevében véghez visznek. De már a nevében rejlik egy kis oka annak, hogy e babonák, a melyek egy része bizonyára már a szicziliai szűz vértanúsága előtt is ez idő tájához fűződött, épen az ő alakja köré csoportosultak.

Az idő ugyanis, a melyről itt szó van, az egész világra és az egész emberiségre kiterjeszkedetten beszélvén, a téli napfordulat környéke, Rómát illetőleg

pedig a Saturnáliák ünnepeivel esik egybe. A napfordulat csillagászati pontossággal 21-ére, a népies naptárban azonban hozzávetőleges meghatározással az e nap körüli hétre, tehát a 17-étől 25-éig terjedő, vagy még tágabb időközt véve fel, a 13-ától január 6-áig érő hetekre esik. Tehát épen annak a szent időnek a közepe tájára, a mely a keresztény egyháznak is nagy és jelentős ünnepi évszaka volt, habár egészen más okokból, mint a pogányoknak akár az ő Saturnáliái, akár egyéb, ezekkel rokon napfordulati ünnepeik. De azt az egy közösséget az egyház még sem tagadhatta meg az ő ünnepei, meg a pogányok ezekkel épen egybe eső nagy napjai között, hogy a Jó pásztor nyájában is, meg az ördöngős bálványimádók községében is újjászületésen, megváltáson való öröm volt az ünneplés vezérhangja. Csakhogy míg ott a világ lelki napjának feljöttét, a bűn lánczaiból való szabadulást ünnepelték: addig emitt az évenkint megújuló, fogyta után nyomban ismét gyarapodó, növekedni kezdő kosmikus nap, a földi élet kútforrása, volt az örömujjongás középpontja. A bámulatos véletlen, ha ugyan nem valami felsőbb erkölcsi törvény, talán az emberiség szellemi haladásának titokzatos műösztöne, úgy akarta, hogy egy őskori gazdasági és természetünnep törzsére kerüljön oltásképen a szép s velős tartalmú Karácsony szent ideje, a melynek hosszas ingadozása a pogány és keresztény elemek teljesebb összekeveredésének csak kedvezett.

E köré a sokáig szilárd mag nélkül, két-három heti időközben hullámzó hitéleti emelkedettség, e most már keresztény szellemben ihletett ünnepi hangulat köré annál kényelmesebben csapódhatott le minden

vele rokon pogánykori hagyomány, mentül nagyobb gondja volt magának az egyháznak is arra, hogy az ilyenek közül legalább a tűrhetőbb erkölcsi tartalmúakat a saját tanai és életrendje medrébe terelje. Arról már azután nem tehetett, ha az így elnézőn kitárt kapún és felnyitott zsilipeken keresztül bizony sok olyasmi is férkőzött be a megtűrhető mellett, a mi ellen a már megszilárdult vallási szervezet szívesen indított volna irtó háborút s indított is, de hiába, mert megkésett vele. A háború csak a nyomában járó pusztítással tette magát emlékezetessé és gyűlöltté, de sikerre nem vezetett. Itt egy-egy fattyúhajtást lenyesett a vakbuzgó kertész elkésve ébredett gondossága, de a törzsre a maga elnézésével került idegen oltványt többé le nem vághatta, ha magát a tövet nem akarta koczkáztatni. Mit tehetett tehát ily körülmények közt? Azt, a mi ilyenkor a legokosabb. Szemet húnyt a «fait accompli» előtt s legalább a még menthetőt igyekezett menteni azzal, hogy a szervezetébe betódult pogány elemekre hamarosan keresztény köntöst vetve, szentesítette és a saját szellemében módosítani igyekezett őket. Szóval a kölcsönös alkalmazkodás opportunismusához folyamodott, a melynek a vallások történelmében számos a példája.

Engesztelhetetlen és irtó harczot csak ott folytatott lankadást nem ismerő buzgalommal, a hol a saját létét és alaptanait fenyegette a betolakodott idegen elem felburjánzása. Néha pedig és némely jelenségekkel szemben, a melyek felkarolásra épen nem valának alkalmasak, de nagyobb veszedelmet sem rejtettek méhükben, a teljes közömbösség és fel sem vevés álláspontjára helyezkedett. A Lucza-napjától Vízkeresztig

terjedő idő számos népies babonáján és szokásos gyakorlatán az egyháznak mind a három eljárását figyelemmel kísérhetjük. Egy részüket a pogányságból eredt alakjukban átvette és csekélyebb vagy nagyobb alkalmazkodási hajlamuk szerint kisebb vagy nagyobb erőszakkal átgyúrta idő folytán a maga rendszeréhez illőbb formába. Más részük ellen ugyan nem emelte, vagy csak vajmi lanyhán hallatta tiltakozó szavát s úgy, a hogy, megfért velük. Csak egy harmadik töredékük ellen foglalt állást, a nélkül azonban, hogy ellenséges magatartásával csak félakkora sikert is tudott volna elérni, mint az alkalmazkodás és megalkuvás szelídebb politikájával.

A Karácsony és Vízkereszt közti 12 nap és éj, a melyeknek a Lucza napja és Karácsony bőjtje közötti másik 12 a valóságos doubletteje, részben oly babonák gyakorlatának kedvez a legtöbb kereszténynyé lett nép hite szerint, a melyek elég jól megférnek a Krisztus egyházának tanaival, részben olyaknak, a melyek e tanok keretében már nem találnak az előbbiekhez hasonló szíves vendéglátásra. Amazokat az egyház legalább is félhivatalos tekintélyével hagyja jóvá, emezeket ellenben ördöngős gonoszságok gyanánt bélyegezi meg. Abban azonban alig hibás a jámbor nép, a mely naiv hitszomjában mindig telhetetlen egy kissé, ha a kétféle, egymástól sokszor csakugyan vajmi bajosan megkülönböztethető kategoriát nem tudja egészen pontosan elválasztani. Az egyik rendesen átjátszik a másikba, a mit a szinte észrevehetetlen finom árnyéklatok és átmenetek nagyon is megkönnyítenek. Nem is igen látnám be a magam józan stájer vagy tiroli vagy akár székely paraszteszével, miért volna az egyház tudtával

és jóváhagyásával is szabad a három király ünnepén templomban szentelt krétával, vagy még jobb, ha a füstölőből került szén kormával az istállóm ajtajára írni a Gáspár, Menyhért és Boldizsár kezdőbetűit, vagy a még szentebb J. H. S. betűket, s közéjük szépen odailleszteni a boszorkányszöget; s aztán meg miért lenne tilalmas ennek a boszorkányszögnek az ábráját Lucza napjától karácsony estéjeig kilenczféle fából Luczaszéknek kifaragnom? Ezt pedig már nem hagyja jóvá az anyaszentegyház. Pedig ez a dolog érdekesebb és a nép lelkében mélyebben is gyökeredző része. S alapjában véve a pentagramma itt is, meg ott is ördögűző erejű és jelentésű. Miért hát a kétféle elbánás a lényegét nézve ikertestvér két babonát illetőleg? Hisz a mikor a néphit azt tartja, hogy a Lucza-székéről karácsony éjjelén, az éjféli mise alatt a templomban, valahány boszorkánya csak van a falúnak, azt mind föl lehet ismerni: akkor tulajdonképen ezzel nem vall egyebet, mint azt a mélyen a lelkébe nőtt meggyőződést, hogy először is vannak boszorkányok, másodszor pedig, hogy az ő bűbájosságuknál erősebb varázsszerekkel természetfölötti mesterkedésükön ki lehet fogni. Ezt pedig az egyház is tanítja és e tana értelmében jár el, valahányszor az ördögűzés (exorcismus) szertartásához folyamodik.

Ördögűzés pedig, és nem más, a pentagramma használata is, egyszerű jelvényképen álljon a küszöbön vagy az ajtó fölött, akár pedig a Lucza-székének, kivált nálunk Magyarországon honos babonája alakjában kerüljön elénk. Magát ezt a bűbájos eszközt azonban népünk ma már, s úgy látszik, elég hosszú ideje, csupán a híréből ismeri inkább, mintsem szemléletből és gya-

korlatból. Én legalább még sehol sem láttam kifaragott képében. Sőt leírni sem igen tudták azok, a kiknél a mibenvoltát firtattam. Csak idegen forrásokkal való egybevetések alapján sikerült rájönnöm, hogy voltakép ez is csak a pentalpha, vagyis a Pythagoras titkozatos ötszögű csillaga, a melynek ábrája akként keletkezik, hogy egy szabályos ötszögnek mindenik oldalát addig hosszabítjuk, a meddig az így megnyujtott vonalak egymást metszik. Ennek a szép ábrának egyéb jeles tulajdonságai és az ó-, meg a középkor mathematikusaitól eléggé feldicsért erkölcsei közül nem az utolsó az, hogy egy kis phantasiával ki lehet belőle olvasni az Alpha és az Omega betűt. Ezek pedig nem csupán arról ismeretesek, a mit sokan tudnak róluk, hogy tudniillik a görög alphabet első és utolsó betűi, hanem arról is, a mi már csak a beavatottabbak szűkebb körének a tudománya. Vagyis, hogy a kezdet és vég, s együttvéve a kezdet és végnélküli örökkévalóság és mindenhatóság, szóval az istenség symbolumai. Kell-e pedig ennél hatalmasabb fegyver az ördög és az ő czimborái ellen? Már pedig mindennemű boszorkányok és fekete, nem fehér varázslók a pokol fejedelmének az udvarához tartoznak.

És ez a díszes társaság épen a téli napfordulat idején rakonczátlankodik a leghevesebben. A mi épen nem olyan nagy csoda; hisz a szerencsétleneknek az egyház tiltó szava ellenére is némi jussuk van ehhez az időhöz, a melyben valaha a «mundus» tárva volt számukra. Akkoriban szabadon garázdálkodhattak nappal is; a pogányság lealkonyultával azonban már csak az éjek maradtak meg számukra. De élnek is megnyirbált jogukkal tőlük telhetőleg, s így nem csoda,

ha a gondos gazda alig győzi a sok mindenféle amulettel és talizmánnal ez időtájt aháznépét és jószágát ellenünk megvédeni.

Csak az a sors változó szeszélyének a furcsa játéka, hogy ma nagyobbrészt ép *azok* ellen védekezik a jámbor, a kiknek hathatós segítségeért minden ártó hatás, minden «rontás» és «megvetés» ellen ősei századokkal ezelőtt áhítatosan esdekeltek. Avagy nem annak a Lucinának az örökébe lépet-e Lucza, a ki más néven hol Diana, hol meg Juno volt Rómában, s a kivel egytestvér a germán Holda-Perahta és a velük összekavarodott kelta Abundia, meg a bibliai Herodias? Mindezek és még számos más, velük rokon istenség egybegabalyodva nyargal a Karácsony előtti és utáni tizenkét nap borzalmasan szent éjein a hóviharos lég zivatarában. S a ki ilyenkor nyihogó és prüszkölő paripáik dobogását, a kurjongató s üvöltő vadászcsapat zaját hallja, az a kemencze zugában meghúzódva áhítattal rebegi: «Minden jó lélek dicséri az Urat.» És ilyenkor vajmi jól esik arra gondolnia, hogy az átrobogó kísértetcsapat minden ártalma ellen megvédi őt az ajtajára írt boszorkányszög, az ókori mystika hygieája s a keresztény vallás törzsén élősködő babona bethlehemi csillaga. Ha pedig e csapatban netán a falú boszorkányság gyanújában álló lakói közül is volna egy vagy kettő, azoknak is eljő a leleplezésük órája a szent Karácsony éjjelén, a mikor a kilenczféle fából faragott Lucza-székéről csalhatatlanul meg lehet majd látni, kik állanak a pentagrammtól remegő sátánnal czimboraságban. Mert hogy ezt a hatalmas jegyet a pokol királya nem szívelheti, azt már a műveltebb közönség is tudja, ha máshonnan nem, a Goethe *Faust*jából, a

hol írva vagyon, hogy ez az «Ákombák a küszöbön» még hibás rajzolatában is kötve tartja az alvilág legszellemesebb követét.

Paracelsus azonban, a ki pedig minden ilyen kénköves szagú bölcseségnek a legnagyobb mestere, csodálatosképen nem emlékezik meg sohasem e hathatós ördögűző vagy nyűgöző eszközről. Legalább nyíltan nem szól róla. Annál többet berbitélnek róla a nálánál régibb kabbalisták, sőt még egyes utána élt tudákos álomhüvelyezők is. A jeles mértani ábra igazán szép tulajdonai persze erre úntig elég ösztönnel szolgáltak az oly szellemeknek, a kik még teljesen el voltak abban a hitben fogódva, hogy a megismerésnek a józan észnél jóval gyorsabban és biztosabban működő eszköze: ennek a szerény szerszámnak a tótágast álló ellentéte. Ilyen hit és reménykedés alapján csodálták meg a pentalpha mindenik ágának 36 fokú szögét, a melyek összege két derékszöggel egyenlő. De ez még mind csekélység ahhoz képest, hogy e két derékszög a 36-os számmal nagyobbítva a még rejtelmesebb 216-os számot, 6-nak a köbét adja összegül. Ez pedig nem egyéb, mint Platon bűvös száma, a mely e bölcselő egy homályos mondása értelmében az államok és a világegyetem életében végzetes és korszakalkotó. Nem is csoda. Hisz három első szám köbének ($1 \times 8 \times 27$) a szorzata, valamint a benne tényezőkép rejlő 36 meg azok négyzeteinek ($1 \times 4 \times 9$) a szorzata. Lám! Milyen ördöngős sajátságok rejlenek a Lucza-széke küllőiben. Hát még ha hozzá veszszük azt, hogy e küllők mindenike, valamint a közéjük zárt ötszög és a szék három lába mind más-más fából van faragva, s hogy ez alkotó részeken az amúgy is jelentős 13-as

számú napon, még jobb pedig, ha éjen át dolgoznak, a kik vele czélt akarnak érni.

De meg az sem egészen megvetendő körülmény, hogy a *Trudenfuss,* a mint e boszorkányszög egyik német neve hangzik, mégis csak szintén valami vonatkozzással van, ha nem is épen a druidákra, legalább is ez Alppal egyjelentésű Trudéra, a ki meg nem más, mint minden boszorkányok ősanyja: az éjjeli lidércznyomást okozó dæmon, a magyar néphit szívmátrája. Alapjában véve minden hárító és engesztelő babona és vallásos cselekedet csak ezt a bennünk, a szervezetünk rendetlen működésében rejlő kísértetet akarja elűzni vagy legalább csitítani. S hogy e kísértet még meddig követel részt minden lakománkból, még meddig akar minden ünnepünk részese lenni: annak ő maga, vagyis a saját lelkünk ma még vele nagyon is elfoglalt tudata a megmondhatója. Sőt az sem lehetetlen, hogy az utolsó druida (a kelta «derwydd» vagy «dryod» annyi, mint «bölcs ember») sírkövén is ott lesz a maga véste pentalpha, mint a gunzenhauseni állítólagos druida-emléken, annak a tanulságául, hogy a babonának csak az utolsó emberrel szakad magva.

A KARÁCSONY-ÜNNEP TÖRTÉNETÉHEZ.

A vallástudomány a többi világvallásokhoz hasonlóan a kereszténységben is többször ismétlődő elegyülés, kölcsönös hatás és kiegyezés, megalkuvás eredményét látja. Módszere, a mely e belátáshoz vezeti, természetesen nagyon eltérő már előfeltevéseinél fogva is a theologiáétól, a melylyel épen nem tévesztendő össze. Ez ugyanis azon vallást, a melynek tanai nemcsak tárgyilagos magyarázata, de egyúttal élő hite anyagát is alkotják, természetfölötti kinyilatkoztatás kész eredményének vallja. A vallástudomány ellenben a maga tárgyában sem lát egyebet, mint az emberi szellem törvényszerű fejlődése bizonyos fokának egy jelenségét, mely a többivel kapcsolatos és velük együtt az ezeket meghatározó körülményektől függ.

Ily alapról a kereszténység már legősibb alakjában, a melylyel Palæstinából Görögországon és Alexandrián át Rómába vezető első nagy hódító útjára megindult, tehát életének már első századában is, két nagyon eltérő, de a kényszerűség erejével egybeforrott elem ölelkezése szülöttének mutatkozik. Ezek egyfelől az antik pogányság keleti mysticismusától elernyesztett végső fejleményei a bölcseletben ép úgy, mint a vallási és erkölcsi élet terén. Másrészről az ó-testamentomi zsidó hit- és erkölcstan szintén idegen behatásokra

megrendült belső egysége fokozatos szétmállásának termékei. Első sorban a hanyatlásból újjászületést jósló Messiás-remény, s az ennek betelésére sóvárgó vágyakozás szülte megigazulási törekvések.

E különnemű elemek egyesüléséből való eredetét a kereszténységnek nemcsak tanai, hanem egész hitélete s ezt kifelé is tanúsítani és vallani hivatott *ünnepei* is igazolják. Az utóbbiak ama szemléletességük folytán, mely az ember érzéki felét is bölcsen számbaveszi, természetesen még felötlőbben mutatják e keveredést és kiegyenlítődést, mint az elvontabb és szövevényesebb hitczikkelyek. Hisz ezeknek felfoghatóbb része is csak a reájuk vonatkozó szertartások drámai elevensége vagy a hozzájuk fűződő epikum érdekessége révén tesz mélyebb és maradandóbb hatást a hívek nagy tömegére.

Ebben rejlik mindjárt annak az oka is, hogy miért kell mindazon vallásoknak, a melyek az egyetemesség (a katholicitas) hivatását érzik mintegy már születésüktől fogva magukban s ennek érvényesítésére törekszenek is, miért kell, mondom, az ily hitrendszereknek ép ezen igyekezetüknél fogva minden lehető kapcsolatot a megtérítendő nép addigi vallásos meggyőződésével és gyakorlataival keresniök és saját mélyebb begyökeresedésük érdekében bölcsen felhasználniok. Ezt tette minden más világvallásnál e részben nagyobb készséget és simulékonyságot, szerencsésebb alkalmazkodási képességet tanúsítva a kereszténység kezdetei óta. Ebben mutatkozik ép nem csekély része annak a felsőbbségnek, a mely a többi világvallásokon aratott diadalát lehetővé tette; s ez egyúttal az emberiség haladásában tőle el nem vitatható érdemének is egyik, még pedig a mi szemünkben becsesebb fele.

A kereszténység egyik ünnepe sem tanúskodik meggyőzőbben a fentiek mellett mint a három ú. n. «sátoros», vagy főünnep legfiatalabbja, a *karácsony*, mindazon szertartások és szokásokkal együtt, melyek az egyháztól szentesítettek szűkebb körén jóval túlterjeszkedve, a néphitben világszerte hozzá fűződnek. Már maga azon körülmény, hogy az egyház egyik ünnepe köré sem férkőzött annyi tőle megtűrt, sőt jóvá is hagyott, de részben el nem ismert, meg roszszalásával és tilalmával is sujtott pogánykori elem és emlék, mint a karácsony-ünnephez meg az azt megelőző és követő napokhoz — már ez egymaga is arra vall, hogy ez valamennyinél mélyebben gyökerezik a kereszténységet megelőző vallásrendszerek ethnikus talajában.

Ez magyarázza meg mindjárt azt is, hogy miért lett a karácsony ünneplése egész három évszázaddal később s még ekkor is csak megközelítően oly általánossá, mint a tisztán zsidó eredetű husvété és pünkösdé. Ezek ugyanis a kereszténység alapítása legdöntőbb körülményeiben és tanai legfontosabbjaiban, sőt azt mondhatni, valósággal a középpontjául szolgáló életelvben: a *megváltás* tanában bírják soha kétségbe sem vont igazolásukat. Holott a karácsony, eredetében is, tisztán azon engedmények egyikéül mutatkozik, melyeket az új vallás a régiekkel szemben fokozatosan tett, s ilyen még jó soká, helyről-helyre és időről időre változó, időpontját illetőleg is ingadozó s csak a IV. század vége felé megszilárdulni kezdő alakjában.

A husvét ideje és jelentése adva volt az evangeliumok egybehangzó tudósításában. Krisztust, a keresztény tanítás értelmében nemcsak a zsidók Messiását,

hanem az egész emberiség isten-emberi természetű megváltóját, a zsidó husvét idején feszítették keresztre. Ezzel az újszövetség főünnepe és alaptanainak szemlélhető megvallása a hozzá fűződő szertartások által elég világosan és szabatosan meg volt időpontilag is határozva. Az eredetileg a zsidó husvéttal teljesen egybeesett ünnep későbbi csekély eltolódása csak az ellentét kiélesbedésének egyfelől, másrészt meg az utóbbi naptárjavításnak az eredménye. Egészen így vagyunk a pünkösddel is. Az apostolok emlékiratai ép oly világosan szólnak ez ünnep eredetéről, jelentéséről és idejéről, mint a husvétot illetőleg az evangelisták.

Már egészen másként van a dolog a karácsony tekintetében. Krisztus születésének időpontját az egyház szentesítésére érdemesült könyvek egyike sem jelöli meg elég szabatosan. Sem a napot, sem az évet egyéb, mint hozzávetőleges és többé-kevésbbé önkényes feltevésekből kiinduló számítások útján megállapítani teljes lehetetlenség. E feladat már az egyház legelső életszakában s azóta ismételten elég fejtörést okozott és számos vitára adott alkalmat s egyike a chronologia legbonyolultabb kérdéseinek. Biztosat még máig sem tudott megállapítani s aligha is fog valaha ilyenhez jutni a tudomány. Az ennél kevésbbé szigorú követelésű és bírálatú hagyomány azonban elég könnyen végezett ezzel a kemény dióval is. Kezdetleges bölcsességét követve itt is, mint rendesen, egyszerűen ketté vágta a csomót, a melyet nem tudott feloldani. Az Augustus korabeli *egyetemes* népszámlálás, a melylyel Jézus születésének Lukács evangéliuma (II. fej. 1. és 2. v.) szerint egy időbe kell vala esnie, semmi egyéb

emlék vagy feljegyzés tanúságával sem lévén igazolható, annál kevésbbé valamely biztos dátumhoz köthető, ezen adat a kérdés megoldását egyáltalán nem segíti egy hajszálnyival sem előbbre. De meg ellentmondásban is áll egy másik evangeliumi feljegyzéssel (Máté II., 1. 5. köv. Luk. I., 5.), a melynek értelmében Krisztus születése Nagy Herodes uralkodása végső éveire, tehát körülbelül a mi időszámításunk előtti 6-ik év tájára esik.

Feltehetjük ugyanis, hogy Lukács népszámlálási adata legalább az ő evangeliuma keletkezésének korában még élő hagyomány volt, s ekkor állítását el is fogadhatjuk, de csak úgy, ha *egyetemes* népszámlálás helyett Palæstinára *korlátozottat* értünk rajta, a mire más forrásból is van tanúságunk. Ekkor aztán azzal a népösszeírással volna itt dolgunk, a melyet Augustus az actiumi ütközet után 37 évvel, tehát a mi időszámításunk 7. évében rendelt el Zsidóországra nézve, s a mely itt a Galilæai Judás vezérsége alatt támadt zendülésre adott okot s ebben csírája lett a későbbi zsidóháborúnak és Jeruzsálem elpusztulásával együtt az egész zsidóság hona vesztésének.

Csakhogy ezzel Krisztus születése idejét 14 évnyi határidőnél szűkebbre szorítanunk nem sikerült. S nem boldogultak a keresztyénség eredetéhez közelebb eső korok chronologusai sem e homályos kérdéssel. A bonyolódott csomót a Dionysius Exiguus nevén közkeletűvé lett számítás a VI. században szintén csak a hagyományra és nem feltétlen megbizhatóságú adatokra támaszkodva metszette ketté akképen, hogy e 14 évnyi időszak kellő közepére tette az Úr születésének évét. Holott ez alighanem mégis — Máté imént idézett

helye (v. ö. II. 22.) és Lukács önmagának is ellentmondó másik adata értelmében — ez időpontnál vagy öt évvel előbbre, t. i. a Róma alapítása 750. évében elhalt idősb Herodes végső napjaira teendő.

Ha már az évet illetőleg is ekkora ingadozást látunk a hézagos hagyományban, még önkényesebb a Megváltó születése *napjának* deczember 25-ére való tétele. S ép ebben az időmeghatározásban, a mely csak későbbi substructio műve, nyilvánul a legszembetűnőbben a pogány eredetű karácsony-ünnep egyik legérdekesebb alkalmazkodási jelensége.

A görög-római pogányság talajára helyezkedő kereszténységnek ugyanis, még bevett államvallássá válta után is, jó sokáig ugyancsak kemény tusát kellett vívnia a mély gyökeret vert s az élet minden nyilvánulásával és annyi maradandó intézménynyel szorosan összefüggő ethnikus hitrendszer tanai, hagyományai, szokásai és erkölcsei ellen. Teljes kiirtásukra mindig csak elméletben törekedett s ennél tovább, az emberi természet ismerete és számbavétele mellett, nem is mehetett. Be is érte a gyakorlatban mindig és mindenütt a külső alkalmazkodás lassankint erősbödő mértéke mellett, a szellem fokozatos nevelés útján való becsepegtetésével. Csak oktalan vakbuzgóságú terjesztői ragadtatták magukat e részben oly túlzásokra, a melyek nem is termettek még erősebb ellenhatásnál egyéb gyümölcsöt. A hol szívósabbnak találta az ellenállást, ott megelégedett azzal, hogy a maga tanai és hitélete tágítható keretében adott helyet a könnyed illeszkedésnek benne már származása körülményeinél fogva is meglévő bizonyos mértékével, a melynek csak alapelvei következetes megtartása szabott kérlelhetetlen határt.

Így tett az egyház a pogányság világszerte elterjedt s úgyszólván egyetemes emberieknek mondható azon ünnepeivel, a melyek a természetes évkör szabályos forgásának nevezetesebb szakait jelölik s ennyiben ép oly régi, a mily maradandó alappal bírnak a természetélettel szorosabb és bensőbb rokonságban álló naiv néplélek legállandóbb és legszabályosabban meg-megújuló képzeteiben. Így különösen a *napfordulati* ünnepekkel. Ezek közül is, a gazdasági év munkarendjének természete szerint, az egész éjszaki félgömbön le a subtropikus övig a *téli* napfordulat ideje az, a mely önként nagyobb pompával kényelmesebben megülhető, mélyebb vonatkozásokat kelteni alkalmas ünneplésre kínálkozik. A nyári ugyanis a legjava munkaidőre esik, tehát már ezért sem lehet neki, az e részben döntő szerepű gazdasági okoknál fogva, nagyobb dologtalansággal és dúslakodással áldozni. Ellenben a téli már az egész termés betakarítása és értékesítése, sőt részben feldolgozása után következik. Tehát azzal az idővel vág egybe, a mikor a gazdaember épen a legbővében van mindennek. Már ebben is egyik nem épen kicsinylendő oka rejlik a nagyobb s könnyebben eső ünneplésnek, a melyre a betakarított javakért való hálaadásban mélyebb erkölcsi indíték is akad egyúttal. De meg az a körülmény, hogy a téli napfordulatnak a természetéletben a nyárinál jóval felötlőbb, s — hogy úgy mondjuk — szívhez szólóbb a válságos volta, mint a nyárinak, ez is egyik tényezője általánosabb és mélyebb jelentőségű, meg fényesebb és örvendezőbb, hálálkodóbb megülésének. Mert a nyári napfordulat a pályája tetőpontjára jutott áldástosztó istenséget állítja a természetimádó ember lelki szeme

elé. A diadalmas fényforrás innentől fogva már csak fogyatkozást szenvedhet, nem hogy gyarapodhatnék erejében. Holott a téliben végső elgyengülése után nyomban való *újjászületését*, vele ellenséges hatalmakon aratott diadalát látja a vele együtt érző pogány lélek. E diadalon pedig e természetimádó naiv léleknek annál nagyobb oka van örvendeni, mentül közelebb férhetett, legalább ősidőkben, lelkéhez az a félelem, vagy legalább aggódó sejtés, hogy valamikor e győzelem még kétségessé, sőt vereséggé is válhatik a hőn tisztelt égi világosság és meleg személyesnek képzelt forrására nézve.

Ily felfogás mellett minden oly népnél, a mely a gazdasági évkör szerint rendezte be életét, könnyen érthetőleg igen fontos és nevezetes ünneppé kellett a téli napfordulat idejének válnia. Kivált oly vidékeken, a hol a téli és a nyári nap tartama végletes határok közt ingadozik. Így tehát különösen a magas éjszakon. De délibb vidékeken is mindenütt, a hol ismét a kedvezőbb évszak hosszabb tartama bizonyos termékeknek egészen a késő őszig tolja ki a betakarítása idejét. Így Görög- és Olaszországban is, az ókori műveltség két góczpontjában.

Csoda-e tehát, ha a kereszténység világuralmi hivatása helyes felismerésében választott székhelyén, a még félig pogány, de már erős barbár és keresztény hatás alatt álló *Rómában* látjuk a pogány és keresztény elemek keveredését a legszembetűnőbben? S nem természetes-e, hogy e keveredés egyik legjellemzőbb példája karácsony keresztény és a téli napfordulat pogány ünnepének legbensőbb összeforradása ép az örök városban ment végbe? E példából különben még

többet is tanulhatunk. Világosan kitetszik ugyanis belőle az a rendkívül tanulságos és más hasonló esetekre is magyarázatul szolgáló eljárásmód is, a melylyel az egyház ott, a hol csak veszthetett volna a pogányság elleni meddő harczban, ilyen helyett az okos megalkuvás és kiegyezés útjára lépett. Elfogadta a pogány ünnep külsőségeit, de azokat saját tanaiból vett tartalommal és jelentéssel látta el és ifjította meg. Még pedig rendesen úgy, hogy saját hittitkaira való vonatkozásokat magyarázott bele a pogány természetimádási jelentésű szertartások és szokások közül mindazokba, a melyek ily értelemcserére alkalmasak valának.

Így lett eszközeiben ugyan igen naiv, de czélzatában már nagy bölcsességre valló számítás útján a *Dies natalis Solis invicti* (a legyőzhetetlen Nap születése, ill. újjászületése napja) a világ lelki napjának, az emberiség Üdvözítőjének születése ünnepévé Rómában. Abban a Rómában, a mely ősidők óta nagy vigassággal és az aranykori mesés boldogságra való visszaemlékezéssel ülte meg a téli napfordulat ideje táján a *Saturnaliákat,* később pedig az említett néven a Mithras-tisztelet egyik főünnepét s pár nappal utána az év kezdetét is. Ha *Ianus* (régebben *Dianus*) csak *Diana* hímnemű alakja s így a hold- vagy éjistennő ikertestvére (ép úgy, mint a görög Artemis s a napisten Phoibos Apollon), akkor könnyen érthető, mért esik a keletről bevándorolt Mithras születésének és a nemzeti napistenség, a kétarczú (eredetileg férfi és nő) Janus megújhodásának az ünneplése körülbelül ugyanegy időre. Valamint épen ebből az újjászületésből az is jól megmagyarázható, miért lépett Janus kétarczú

ábrázolása eredeti elkallódott hermaphrodita értelme helyébe az öreg és ifjú, vagyis elvénhedése után nyomban megifjúló nap és idő jelentése.

Saturnusnak, ezen eredetileg nyilván a földmívelés számos ó-itáliai istenségei egyik kiválóbbjának, már az előbbi kettő előtt is megillető főhelyet jelölt ki a téli napfordulat ünnepében egynél több körülmény. Ezek közt, ha nem is legelső sorban, de a későbbi okok egyikéül mindenesetre az is, hogy a görög Kronos-szal való egyeztetése révén oly mythos is fűződött nevéhez, a mely a gyermekeit felfaló, tehát örökkön magamagát emésztő s önmagából újjászülető idő jelképévé tette őt. Miután Kronos nevében népetymologiával a *chronos* = «idő» szót sejtették, a vele egynek vett Saturnus is az idő istenségévé lett s már mint ilyen is közelebbi vonatkozásba került Janus-szal.

E három istenség — úgymint Saturnus, Mithras (Sol invictus) és Janus — körülbelül egy időre eső és a köztük lévő közeli rokonság folytán is sok hasonló vonást mutató ünnepei helyébe kellett a kereszténységnek valami olyat állítania, a mi a mellett, hogy a saját tanaival és ezek szerzőjének élete történetével szoros kapcsolatban áll, egyúttal alkalmas legyen a pogányság ez ünnepekhez kötött felfogásának kiszorítására. E czélját pedig csak úgy érhette el az egyház, hogy e pogány ünnepek jelképes járulékait és egyéb a nép lelkére legmélyebb hatású kíséretét nagyjában megtartván, e külsőségek takarója alatt, azok keresztény szellemben való értelmezése útján lassankint a saját tanainak eszmei és erkölcsi tartalmát igyekezett érvényre juttatni.

E czélra semmi sem látszott alkalmasabbnak, mint

az új világvallás alapítója születésének, tehát az üdv tanai anyagi és így az emberi érzésre közvetetlenebb hatású forrásának megdicsőítése és ünneplése. Hisz erre már a «Dies *natalis* Solis» egymaga is önként rávezethette az egyházat, mely a helyébe keresztény szellemű emléknapot törekedett állítani. De meg az is, hogy a husvétban az Úr önáldozó halála és feltámadása s így a megváltás ténye, a pünkösdben meg az egyház látható megalapítása és térítő útjára való isteni kiküldetése már meg lévén örökítve, harmadik főünnepül amúgy sem kínálkozott alkalmasabbul és nevezetesebbül más körülmény a Megváltó születésénél, s ebben az istenségnek emberré lételénél, szóval az «igének testté válásá»-nál.

Ez ünnepnek a téli napfordulat idejére való tétele egészen külső körülményekben lévén adva, annak belső, vagyis a keresztény vallás alapítása történetéről szóló hagyományokból merített igazolása már nem volt valami nagyon nehéz feladat. Az Úr nyilvános fellépésének egy ez időhöz elég közel eső ünnepe már úgyis régebben szokásos volt s mind nevezetesebbé vált, kivált a keleti egyházban. Ez a Krisztus megkeresztelkedése és ebben első maga-megvallása emlékére tartott vízkereszt ünnepe (görögül *Epiphania*, a. m. «megjelenés», t. i. az Úr nyilvános megjelenése), a melyhez utóbb a napkeleti három bölcs (v. király) hódolatának, sőt a kánai menyegzőnek ugyanily vonatkozású emlékezete is hozzájárult. Az Úrnak az emberek közé jövetének és első mutatkozásának ünnepét egyúttal a pogány újév ellenében az üdv tanával kezdődő új korszak hajnaláui is kívánta az egyház feltűntetni, innen e nap «nagy-újév» neve. S valóban

ettől számították több századon át az egyházi év kezdetét, a míg az a később nagyobb nevezetességűvé vált karácsonyra, majd erről is az Üdvözítő születésére előkészítő négy (régebben hat) heti ádvent-idő elejére nem tolódott vissza.

Az Epiphania v. vízkereszt ünnepének hat nappal a pogány újév után való megülésére még egy másik körülménynek is volt némi határozó szerepe. Krisztust ugyanis már az ősegyházban is (l. pl. Szt. Pál leveleit) nagyon kedvelt és közkeletű hasonlattal «második Ádámnak» nevezték, s így semmi sem tetszhetett természetesebbnek annál a jámbor feltevésnél, hogy valamint az első Ádámot, a ki vétkével az emberiség üdvösségét eljátszotta, a teremtés *hatodik* napján alkotta az isten, úgy a második Ádám, a ki önmaga feláldozásával nemünket megváltotta, szintén az év hatodik napján nyilatkoztatta ki magát a világnak. Ne feledjük itt ugyanis azt a régi zsidó-keresztény felfogást, a mely szerint valamint a régi tavaszi, úgy a későbbi téli évkezdet is a világ teremtésének első napjával esnék egybe.

A Krisztusról szóló legenda mind teljesebbé való kialakulása és színeződése útján érthető, hogy a tanait követők mind melegebb vonzódással viseltettek a legenda általános emberi mozzanatai iránt, főleg ha tekintetbe veszszük, hogy a kereszténység gyors és nagy elterjedésének egyik nagy oka épen alapítójának oly igazán emberi és mégis isteni fenségű alakjában, és egyszerű élete történetének szerénysége mellett mégis oly megható és magasztos drámájában rejlik. Nem csoda tehát, ha a vízkeresztben ünnepelt, inkább elvi vonatkozású megjelenés mellett a hívek mind-

jobban vágyódtak az Úr testi születésének emlékét is mentül szemléltetőbb elevenséggel évről-évre fel-fel-újítva látni. Ennek az óhajtásnak is megfelelt tehát mintegy az egyház, mikor a Saturnáliák pogány ünnepeiben ujjongó örömmel üdvözölt «győztes nap» ellenébe a maga világosságának forrását helyezte dicsőítendőképen.

Krisztus születése napjának ez időre tétele nem okozott a fenti évmeghatározásnál nagyobb nehézséget az egyháznak, a mely itt tökéletesen ugyanazon módszert követte, mint ott és mint sok más hasonló esetben. Alapul vette ugyanis a Megváltó születéséről aránylag még legbővebben szóló Lukács evangelista elbeszélését. E szerint Keresztelő Szent János fogantatása után hat hónappal később kellett az istenfiának Mária méhében testet öltenie, a minek emlékét az egyház csakugyan épen hat hóval a fenti nap után ünnepli Gyümölcsoltó Boldogasszony (márcz. 25.) napján. Ettől számított kilenczedik hónapra kellett tehát mindezen feltevések alapján Jézusnak születnie, a mi deczember 25-ét adta az Úr első megjelenése ünnepéül. S ebben igen szépen meg volt lelve a Saturnaliák meg Dies natalis Solis invicti, sőt megközelítően a Janus-ünnep s egyúttal polgári újév idejével való összetalálkozás is, a mely az ellenkező látszat daczára az egész fönti substructio kiinduló pontjául és indítékául is szolgált.

Mindezt igen tanulságos módon adja elő Aranyszájú Szt. János a karácsony-ünnepről szóló homiliájaban, a mely 386-ban még csak tíz évesnek mondja e napnak a keleti egyházban való általánosabb ünneplését, holott Rómában már 354-ben biztos nyomára

akadunk. Ez is a mellett szól tehát, hogy épen a Saturnaliák legelevenebb ünneplése középpontjában mutatkozott égető szükségnek az, hogy e pogány szertartások évezredes gyakorlata által s különösen e szertartásoknak a gazdasági, állami és családi élettel való szoros összefüggése révén nagyon is nevezetesekké vált napokba keresztény szellem költözzék. Ennek árán aztán bátran megmaradhatott a hozzájuk fűződő szokásokból mindaz, a mi nem ellenkezett nagyon is kirívóan az új tannal, sőt idomítható vonatkozásában inkább arra volt alkalmas, hogy az új ünnep eszmei tartalmából merítsen további fönnmaradására nemcsak mentséget, de még jogot és biztositékot is.

S majd mindjárt látni fogjuk, hogy a Saturnaliáknál és a Sol invictus születése napjánál jóformán egy római pogány ünnep sem látszhatott a Krisztus születése örömnapjával való felcserélésre alkalmasabbnak. Hála- és örömünnep volt mind a kettő s a szegények és elnyomottak, a társadalom kicsinyeinek és legsúlyosabban terheltjeinek megvigasztalására vonatkozó szokások jellemezték kiválóképen az előbbit, melyen a rabszolgák is élvezhették pár rövid napig az aranykori szabadság boldogító álmát. A másik meg egészen világos természetéleti jelentésével úgyis mindenekben az újra nőni, erősbödni kezdő nap diadalán, a szebb évszak ez újra megnyert zálogán való örömet keltette fel, tehát már azért, de meg a Mithras-tisztelet keleti mysticismussal teli voltánál fogva is nagyon jól beleilleszkedett az egyháznak azon irányzatába, mely Krisztus alakját mélyebb értelmű allegoriákban a pogány képzelethez közelebb vinni igyekezett.

Megmaradt tehát a Saturnaliákból és a Dies natalis

Solis invicti ünnepéből a karácsonyi szertartásokban és szokásokban is mindaz, a mit könnyen át lehetett az egész emberiségnek a bűn szolgaságából, a tévelygés sötétségéből kiszabadító Megváltójára, a megigazulásnak halottaiból feltámadt, tehát mintegy újjászületett Napjára, a szegények, elnyomottak és kisdedek barátjára magyarázni. Megmaradt első sorban a Saturnaliákon dívott vendégeskedés, a szegények bővebb alamizsnában részeltetése, a közjótékonyság mélyebb értelemmel és költőibb színben való gyakorlása, a kölcsönös ajándékozás, különösen a cselédségnek és a gyermekeknek ajándékokkal való megörvendeztetése. De még sok egyéb is, a mit elég bajjal bírt csak az egyház saját tanaival anynyira-mennyire összhangzásba hozni. E reá nézve kellemetlen járulékoktól — az ünnepek e nagyon is pogányszellemű kísérőitől — egészen szabadulni nem igen bírván, úgy igyekezett opportunismusával e bajon segíteni, hogy a Saturnaliák farsangi rakonczátlanságú vigalmait e szent idő tartamára legalább mérsékelni törekedett, sőt utóbb, miután már mélyebb gyökeret vert tanítása a szívekben, e napról előbb vízkeresztre, majd innen is továbbra, a karácsonyi ünnepkört bezáró farsang végére tolta ki. Itt ugyanis az orgiára nyomban következő bőjt szigorú vezeklési ideje már az ellentét élességével is hozzájárult ahhoz, hogy a bacchikus őrjöngésbe tántorodott lelkeket bűnbánó elmélkedésre serkentse.

Ha az egyháznak a Saturnaliákkal szemben foglalt állását akarjuk megítélni, ezen kívül még két dologra kell tekintettel lennünk. Először, hogy ez ünnep akkoriban, a midőn a kereszténység Rómában és a görögrómai műveltség ekéjétől többé-kevésbbé mélyen fel-

szántott területeken meg kezdett honosodni, már maga is nem egy átalakuláson és sok olyan változáson ment volt keresztül, melyeket a hozzá keveredett másnemű elemek okoztak. A másik meg a napfordulati ünnepeknek a római birodalom határain túl, a barbárok eredeti ethnikus hitében és szokásaiban úgyszólván világszerte hasonló vonásokat mutató jellege. Velük szemben utóbb ugyanazon eljárásnak ismétlése lett szükséges, a melyet Rómában már egyszer s elég jó sikerrel megkíséreltek. Sőt ha pontosabban szemügyre veszszük a dolgot, azt látjuk, hogy ez eljárásnak már a római Saturnaliák elkeresztelése előtt is vannak némi nyomai. Legalább kétségtelen, hogy ilyekre némi alkalmul már a kereszténység bölcsőjében is szolgált egy s más hasonló körülmény. Így első sorban és legközelebbről a zsidók ugyanez idővel, sőt épen a későbbi keresztény karácsony nagy napjával találkozó templomszentelési emlékünnepe, a melyet Josephus Flavius, a zsidók történetírója, egyéb nevei mellett *τὰ φῶτα* (a tüzek, világosságok, gyertyák vagy fáklyák) czímén is említ. De ily örömtüzek gyújtása és viaszgyertyák meg fáklyák hordozása a Saturnaliákon dívó szokások között is egyike a legjellemzőbbeknek. Természetes tehát, hogy a Rómába és a római hatás alatt álló egyéb helyekre került zsidók és zsidó-keresztények e deczember végén nagy ujjongással való kivilágításban és fáklyahordozásban saját népies és vallásos hagyományaik egy vonásának visszatükröződését látták, kivált az ilyen hasonlóságok kiérzésére az alexandriai újplatonismus és gnosticismus révén nagyon jól előkészített korszellem vezérlete mellett!

Csoda-e aztán, ha az éjszaki barbár népek, így kü-

lönösen a germánok és szlávok közé is előrehatolt s ekkor már számos görög-római pogány elemmel telített kereszténység itt, e másfajta, de alapjában véve az antikkal egy eredetű pogánysággal szemben ugyanazon módon jár el a karácsonyt illetőleg, a melyet — már nem is első ízben — elég sikeresen követett volt, mikor a római Saturnaliákkal kellett megalkudnia? E későbbi időből való újabb megalkuvás eredményei mai karácsony-ünnepünk azon elemei, a melyek annak sem keresztény hitéleti, sem az ezekhez járult görög-római s talán némi részben zsidó ethnikus jelentőségű vonásaiból ki nem telnek.

Így mindenekelőtt az ünnep mai napság divó alakjában oly nagyfontosságú *karácsonyfa.* E fenyőfácska ragyogó gyertyáit ugyan ott láttuk már a Kr. e. 164. év óta kimutatható zsidó Chanuka-ünnepen is, ott az ennél is régibb tanúsággal igazolható (a mivel azonban nem akarjuk azt mondani, hogy csakugyan régibb) Saturnaliákon is. A fenyőág azonban éjszaki eredetű s a germánok téli napfordulat-ünnepéből s annak legjellemzőbb hagyományos járulékaiból került a karácsonyi jelképek közé. A gyermekvilágnak ez az öröme, a gyertyácskákkal és aranyozott gyümölcscsel meg mindenféle csecsebecsével teleaggatott fenyőfa, lassú előrehaladásában nem is jutott el csak a legutóbbi időkben azon országokba, a melyek közelebb esnek a görög-római késő-kori műveltség középpontjához. Ezek ugyanis keresztény szokásaikban is inkább az antik és legfeljebb némi részben a kelta pogányság meghonosodott idegen elemeit mutatják, mint a germán-szláv ethnikus hitrendszerekéit. Holott emezek a túlnyomók Északeurópa népeinél, a melyek már a

római birodalom hanyatlása korában, sőt részben elbukása után kerültek az ókori műveltség meggyengült beolvasztó hatásának legszélső hullámfodraival rövidebb ideig tartó vagy csak futólagos érintkezésbe.

A kiegyenlítődésnek manap már rendkívül gyorsan haladó folyamata mellett természetes, hogy kevés idő múlva már ezek a különbségek is mindinkább el fognak mosódni, a mint az egyre cosmopolitább egyöntetűség felé szürkülő műveltebb osztályoknál már jóformán el is enyésztek. Itt ma már azt lehet mondani, hogy nemzeti és — a mi több — még vallási különbség nélkül is közös világszerte a karácsony ünneplésének bizonyos középmértéke. És nagyon érdekes, mert az embernek minden spiritualista hajlamai mellett is alapjában materialis természetét fölötte jellemző az, hogy e *középmérték* épen azon karácsonyi szokások összetételéből áll, a melyek sokkal közelebbi vonatkozást mutatnak a napfordulat gazdasági és természetéleti ünnepéhez, mint a Megváltó születése emléknapjához. Hiába! Csak igaza van Horatiusnak:

> Quo semel est imbuta recens servabit odorem
> Testa diu.

A mi a karácsonyt még a mi sívár, ép oly kevéssé keresztény, a mint nem antik és nem saját tősgyökeres szellemű korunkban is fontos nemzetgazdasági tényező színében tünteti föl a manchesteri iskola legkonokabb hívei előtt is, az a Saturnaliákon dívott ajándékadás és tombolaféle ajándékkisorsolás szokása, a melynek Martialis epigrammái egy-egy kötetében (a két utolsóban: *Xenia* = XIII. és *Apophoreta* = XIV.) az ókori élet ismeretére nézve rendkívül becses emléket állított.

Ez ajándékok és játékok pedig a Saturnaliák eredetileg vallásos értelmű vendégeskedésének járulékai egyfelől, míg másfelől a mi karácsonyi és ujévi ajándékaink és társas- meg szerencsejátékaink ősei. Ugyancsak Martialisnál már a diórajátszás ma is igen népszerű karácsonyi szokását is megtaláljuk (V, 85). Persze, hogy a gazdagok már ekkor is sokkal értékesebb tételekért koczkáztak.

A mai napig is fennmaradt karácsonyi szokásoknak és babonáknak számos hasonlóságát emelhetnők ki mind az antik, mind a kelta és germán-szláv pogányság napfordulati ünnepeinek hagyományos gyakorlataival, ha erre itt terünk lenne. Annyi azonban talán már az eddigiekből is kiviláglik, hogy a karácsonyünnep és bizonyos értelemben az egész karácsonyi idő, a mely legtágabb határai közt advent elejétől a farsang végeig, tehát a téli napfordulatot majdnem egy hóval megelőző időtől egészen tavaszelőig tart, még a kereszténység életének második ezredéve végén is tele van pogánykori emlékekkel, kivált ha az ősi hagyományokhoz szívósabban ragaszkodó néposztályok ünneplési módját tekintjük. Megtaláljuk ez emlékeket a karácsonyt megelőző *koleda*-járásban, melynek francziaországi alakja minden másnál feltűnőbben vallja római eredetét, holott nálunk is dívó vallásosabb szokása már erősebb keresztény hatást mutat. Megvan a Saturnaliák és a velök érintkező Opaliák meg a *Calendae* (jan. 1.) és *Strenae* (ugyanaz) római ünnepeinek egy-egy foszlánya a karácsonyi és újévi hagyományos *étkek* és ezekre is vonatkozással lévő némely ajándékok (pl. bizonyos hagyományos alakú kalácsok és a szerencséthozó *malacz*) részleteiben is. Ugyanezek közt

számos germán és szláv pogánykori maradvány is találkozik, sőt nálunk bizonyára elvétve egy-egy a magunk őskorából fennmaradt, de színehagyottságában alig felismerhető töredék is. Csak keresnünk kell őket, s a rokon népek még épebb pogánykori maradványai segítségével bízvást rájuk fogunk még akadni — ha el nem késünk felkutatásukkal. A késedelem avval a veszedelemmel van összekötve, hogy számos becses emlék örökre elkallódik! S talán sehol sem oly nagy koczkázat, mint épen nálunk, a hol annyi és oly sokféle idegen hatás érte a lehető legkíméletlenebb rohamossággal népünk tősgyökeres szellemét, még mielőtt ez tulajdonképen egészen sajátszerűvé tudott volna jegeczedni a népvándorlás viharának utolsó nagy hullámverése közben. Meg aztán ne feledjük azt sem, hogy eleink már nem abban a korban tértek meg az egyedül üdvözítő egyház kebelébe, a mikor ez még egyet-mást elnéző s a saját eredetére is szerényebben emlékező anyaként fogadta ölébe a pogányság megtérő gyermekeit, hanem a mikor már ezer éves uralmára büszkén s épen hatalma tetőpontján állva, könyörtelenül irtotta és kárhoztatta mindazt, a mi megszilárdult, sőt megmerevedett tanaival össze nem fért. Tehát nem tanusította többé a megtérített néppel és ennek pogánykori emlékeivel szemben azt az engedékenységet, a melynek régebbi, az új tan üldöztetéséhez még elég közelálló időből oly jellemző példáját látjuk a karácsony-ünnep eredetében s pogány szokásokhoz való alkalmazkodásában.

APRÓ SZENTEK.

A keresztény egyház szentjei és vértanúi sorában legalább is a Kr. u. II. század óta ünneplés tárgyai azok az ártatlan kisdedek, kiket a Máté evangeliumában feljegyzett (II., 16—18.) jámbor hagyomány szerint Nagy Herodes, az idumæai Antipatros fia, Bethlehemben és környékén azzal a szándékkal mészároltatott le, hogy köztük a zsidók Messiását, féltett trónja követelőjét is leölesse.

E régisége mellett azonban az ünnep időpontja jó sokáig ingadozott, a karácsonytáji többi emléknappal együtt. Ennek oka azonban egyszerűen az, hogy maga ez ünnepkör középpontja régebben a Vízkereszt volt. Erről csak a IV. század vége felé hárult át a Jézus embertestben való első megjelenésének, tehát már a születésének ünneplése az ifjabb Karácsonyra.

Az Apró szentek napja különben már az evangelium tanúsága szerint is szorosabb kapcsolatban állott a Vízkereszttel, legalább annyiban, a mennyiben ez a napkeleti bölcsek hódolatának az emléknapja. Hisz Máté imént idézett helye, a Herodes öldökléséről szóló versek, egyenesen a mágusok jöttéből és abból a körülményből folynak, hogy ezek Herodestől tudakolják a zsidók újszülött királyát, kinek csillaga őket Judæába vezérelte. A Karácsonynyal való szorosabb kapcsolat

különben már csak azért sem lehet régibb az V. századnál, sőt talán ennél is fiatalabb, mert az Apró szentek napját megelőző két ünnep kijelölése is a Karácsony dátumának végleges megállapításától függött. Ez pedig, jóllehet már 354-ből említi egy római ünnepjegyzék, legalább a nyugati egyházat illetőleg, általánossá csak Justinianus császár* egy törvénye erejével emelkedett.

Ugyanez időtájban válhatott el a Vízkereszttel való kapcsolatból és csatlakozhatott negyedik napul (decz. 28.) az Apró szentek ünnepe is a Karácsony mellé.

Megkönnyítette ez áthelyezkedését bizonyára az is, hogy valamint a Karácsony a római Saturnaliák, úgy az Apró szentek napja az előbbiekkel kapcsolatos *Sigillariák* pogány ünnepének örökébe lépni volt hivatva. Legalább rész szerint, minthogy másfelől e pogány ünnep egynémely vonása a Saturnaliákat kiszorító Karácsonyban szintén elég jó menedékre talált. Viszont az Apró szentek napján dívó népszokások némelyike meg a Saturnaliákon gyakoroltaknak örököséül ismerszik fel.

Egyébiránt az egész karácsonytáji idő, a mely tulajdonképen már Ádvent első vasárnapjával kezdődik és Vízkeresztig tart, körülbelül ugyanily hosszúságú pogány ünnepkörnek a helyét foglalta el. Ennek csak középpontja volt a Saturnaliák eleinte 1, majd 2—3, utóbb 4, sőt a csatlakozó Sigillariákkal hétnapnyi ünnepe. Ehhez meg már oly közel esett az Ujév *(Strenae)* napja, hogy a decz. 17-én kezdődő Saturnaliáktól egészen jan. 1-jéig meg sem szűnt Rómában az ünneplés, ajándékozás és dőzsölés. Ez az általános czéczó és dinomdánom pedig oly mélyen benngyökeredzett a megtérí-

tendő pogány lelkekben, hogy az egyház csak úgy tudott vele valahogyan boldogulni, ha valamiképen keresztény színezetet adott az ünneplésnek, de az avval járó szokásokat, bármily idegenek valának is ezek az ő tanai szellemétől, nem irtotta ki teljesen, hanem legfeljebb enyhíteni és a maga ünnepeivel vonatkozásba juttatni igyekezett.

A Saturnaliák, kivált az elnyomottak, a rabszolgák és a társadalom egyéb mostoha gyermekeinek az örömünnepei, a velök kapcsolatos Sigillariák pedig kiválóképen az apró nép megörvendeztetésére szánt napok voltak. Mind amazokon, mind ezeken általános ajándékozás volt szokásban, a mely a Strenæ újévi ünnepén is folytatódott.

A Sigillariákon különösen a gyermekeknek, főleg bábúkkal való megajándékozása divott. Ezek különben is sok mindenféle szabadságot engedhettek meg maguknak e napokon, ép úgy, mint a rabszolgák a Saturnaliákon. Mint amazok gazdáikat, úgy a gyermekek a felnőtteket szabadon és bűntetlenül boszanthatták mókáikkal és mindenféle pajkoskodásukkal. Képzelhetjük, hogy a fescennini dévajságok honában és a farsangi bohóságok classikus szülőföldén, e tréfák ugyancsak kemény próbára vetették a római «gravitas» ünnepies komolyságát.

De az év e bolond szakában, a mely valaha a föld gyümölcseinek teljes betakarítása utáni hálaadás és egyúttal a fordulóra került nap újjászületésén való öröm ünnepe volt, mindenki, még a legránczosabb homlokú augur is, szívesen átengedte magát az általános dáridónak. A tógát felcserélték csuklyás pongyola köntössel, a dominóköpeny ősével; álarczosok csapatai

futkostak az utczákon; fáklyákkal, zenével járó körmenetek gajdoltak végig az egész városon; harlekin csörgősipkás elődе, különben is az itáliai népies bohózat, az Atellana egyik állandó alakja, jól elpaskolta, a kit épen ért, a csattogó pálczájával. Hegyen-völgyön síp- és dudaszó, táncz és lakmározás; koszorús és mámoros fők ide s tova röpkedő élczes ötletei mindenfelé a levegőben, közben-közben egy-egy mérges fulánk is azok ellen, a kik máskor ilyet nem hagynának megtorlatlanul, de most a szent hagyomány tiszteletéből ezt is tűrni, sőt hozzá jó képet vágni kénytelenek.

Az általános dévajkodás és az urak, meg az idősebbek tekintélyének e napokon fel sem vevése volt tehát a Saturnaliák és a reájuk következő Sigillariák egyik főbb jellemvonása. Mi természetesebb, mint az, hogy ez ünnepi szokásokból valami az Apró szentek napjára is áthárult, a mely épen a Sigillariák ideje tájára helyezkedett a pogányság alkonyulata idején. Ez annál könnyebben megtörténhetett, minthogy ennek a kivételes rakonczátlankodásnak valami mélyebb erkölcsi értelmet is tulajdonítottak, és általa bizonyos malasztban való részesülést reméltek. A Sigillariákon ajándékozott agyag, bronz, utóbb a fényűzés emelkedtével pedig ezüst- és arany-bábúk és szobrocskák ugyanis eredetileg bálványképek, még régebben *váltságjelek* voltak, a hajdani emberáldozatokért. De ugyanezeket ábrázolták a Saturnáliákon gyújtott színes viaszgyertyácskák is, a melyek későkori utódaival a mi karácsonyfánkon is találkozunk.

Nem ok nélkül engedtek tehát e kivételes napokon annyi szabadságot a rabszolgáknak és gyermekeknek, hanem annak homályosan derengő tudatában, hogy ez

általános örömünnep az őskor ama barbár vallási törvénye alól való felszabadulást is jelképezi, a melynek ércz-igája alatt valaha társadalmi állás különbsége nélkül valamennyien raboskodtak. Saturnus, a kinek nevével a Saturnaliákat kapcsolatban lévőknek tartották, ha nem tökéletes párja is a görög Kronosnak, de annyiban találkozik ezzel, hogy valaha ő is ember-, kivált gyermekfaló istenség lehetett, még pedig a regének nem pusztán allegoriai értelmében, hanem valóságos «Kindlifresser». Ha később eleven áldozatok helyett ilyek ábráival, gyertyácskákkal, sőt végül emberformájú kalácsokkal is beéri, az a mind jobban szelídült erkölcsök egyik eredménye. De ezek sem törülhették ki végkép a régibb kannibáli idők emlékét, a mely valamely újabb rokonjelenség ötletéből gyarapult erővel lép a köztudatba.

Ilyenül szolgálhatott a Saturnaliák és Sigillariák szokásaira vonatkoztatva a félig keresztény, félig pogány Rómában a gyermekgyilkos Herodes emléke. Áldozatainak ünnepén kettős okuk lehetett az evangelium mellett még a pogány szokásokat és hagyományokat is tartó őskeresztényeknek arra, hogy gyermekeiknek egyet-mást engedjenek és ajándékozzanak.

Az ajándékozás utóbb a Karácsonyra összpontosult ugyan, de nem mindenütt és seholsem kizárólag. Kijut belőle a Karácsonyi ünnepkör egyéb jelentős napjainak, közöttük az Apró szentek ünnepének is. De itt már bizonyos szolgálatok ellenértéke gyanánt, a melyeket épen a gyermekektől várnak a felnőttek. Szóljanak e részben magukért az Apró szentek napján világszerte dívó népies szokások, a melyek közül itt csak néhány példán akarjuk a legjellemzőbbeket bemutatni.

Nálunk az Alföld déli vidékein, különösen Szeged környékén, de mindenütt is szokásban van e napon az u. n. *odericsolás.* Igaz, hogy e ,neve vallomása szerint' szláv eredetű szokást a felnőttek is gyakorolják. Szöregen pl. és Tápén a férfiak verik végig az asszonyokat és leányokat, mindaddig, a míg e kérdésre: «Hányan vannak az aprószentök?» azt nem felelik: ,Száznegyvennégyezren.' Ezért diót és mogyorót kapnak ajándékba, másutt meg pálinkát, bort, sőt pénzt is. A *dió* és *mogyoró* ez időtájt hagyományos. Valamint nálunk, kivált Karácsony és Szilveszter éjszakáján, úgy a rómaiknál a Saturnaliákon is dívott a dióra való játszás.

Az odericsolás czélját egy másik ilyen alkalommal mondani szokott versike árulja el, a melyből kitűnik, hogy *egészségosztás* a vesszőzéssel járó szándék! Erre vall a hazánk egyéb vidékeiről gyűjtött többi adat is. Így némely helyütt, kivált a himlő, rüh és egyéb kiütések ellen tartják e vesszőzést jónak. Bácsmegyében a kisebb gyermekeket verik el hajlékony nyírfavesszővel az egészségosztó nagyobb fiúk. E közben verseket mondanak, melyek valamely régebben e napon előadott Herodes-játék töredékei lehetnek. Ilyenek játszása pl. az erdélyi szászoknál (Nagysiken) 1750-ig évenkint szokásban volt. Másutt a fenti kérdésre, hogy hányan vannak az aprószentek? azt szokás felelni: 365-en.

Karinthiában mind a németeknél, mind a szlovén lakosságnál a gyermekek fenyügalylyal járnak házról-házra. Míg a felnőtteket a galylyal megcsapkodják, versikét mondanak, mely fordításomban így hangzik:

Fenyügalyam vígan suhog,
Egészséget osztogatok,

Soká éljen
Egészségben,
Engem pedig szeressen!

Ezért aztán ajándékot kapnak, mely többnyire aszalt gyümölcsből, dióból, almából és helyenkint pénzből is áll.

Jellemző és a szokás pogánykori eredetét még jobban megvilágítja az, hogy némely helyütt e napon a gazda a *gyümölcsfáit* is végig veri, azon hitben, hogy erre bőven teremnek. E verésnek tehát ugyanolyan termékenyítő, áldó, szaporító, gonosz hatást elhárító erőt tulajdonít a homályosan bár, de még mindig feltetsző pogány szellem, mint a minőt a *fescennini* pajkoskodásoknak tulajdonítottak a régi rómaiak gazdasági, családi és állami ünnepeiken. A mit a *fascinummal*, a termékenység jelképével, akartak elérni a rómaiak az irígy és ártani sóvárgó szellemek megfékezésére, ugyanazt óhajtja a nép még ma is világszerte a sok termékenyítő és áldó babonával. Ezek gyakorlatára pedig ősidők óta a téli napfordulat idejének tája a legalkalmasabb. Hogy Apró szentek napján az áldás és egészség osztása elsősorban az ártatlan gyermekek hatalmában van, az e nap keresztény vallási értelmével függ össze részben. De csakis részben, mert a mint láttuk, némi alapja az evangeliumi vonatkozású ünnep pogány elődjében is meglelhető.

Kitetszik ez az Apró szentek napján divó flamand szokásból is, a mely szerint a gyermekek a bethlehemi kisdedek emlékünnepén valósággal felfordítják az egész házat. Valamint a római Saturnáliákon a rabszolgák és a gyermekek voltak az urak, és teljesen felfordult világot játszottak vagy egy hétig: úgy Belgiumnak,

kivált flamandok lakta vidékein, decz. 28-án a gyermekek szüleik és nagyszüleik ruháit öltve magukra, «én atyuska, én anyuska vagyok» kiáltozással ugrándoztak az öregek nyakába. Hogy az örömük teljes legyen, meg is ajándékozzák őket. Francziaországban meg, főleg Párizsban, régente e napon a hivatalba lépők, az újoncz tanulók s egyéb kezdők, a kiket tréfásan «sárga csőrűek»-nek (béjaune) híttak, bizonyos adót fizettek. A párizsi kollégiumok e *béjaune*jait egy föléjök rendelt előljáró, a «sárga csőrűek» apátja, szamárháton nyargalva vezette végig a városban és szentelt vízzel hintette meg. Ebben kétségtelenül a «szamarak és bolondok» középkori ünnepének egyik csonka emléke rejlik. Ez ünnep pedig szintén a Saturnaliák egyik késői sarjadéka, a mely ellen az egyház váltig küzdött ugyan, de teljesen nem tudta kiirtani. Egyes nyomai még most is ott bohóskodnak a karácsonyi mysteriumok némely tréfás, sokszor elég durva pajzánsággal fűszerezett részletében. A szamárnak különben is meg volt a jussa az Apró szentek és az egész karácsonyi ünnepkör szertartásaiban való részvételhez. Keresztet viselő hátán menekült a Herodestől üldözött Megváltó kisded korában Egyiptomba, és szamárháton vonult be utóbb diadalmasan a nép hozsannáival üdvözölt Messiás kínszenvedésének szent városába. S valamint már születésekor egész sereg ártatlan vértanú került ki miatta a gyermekek sorából, úgy diadalmenetén is a gyermekek üdvkiáltása esett isten-emberi szívének legjobban.

Méltó és illő tehát, hogy születése napján és az Apró szenteknek ehhez oly közel eső ünnepén ma is örömmel teljenek el a zsenge szívecskék, melyekben a

kis Jézus mennyei képe még oly tisztán tükröződik. A bethlehemi kisdedek vértanúságának emléke az egyház ősrégi hymnusainak különben komor fönségébe is egy enyelgőbb sugarat ejt, s rózsákat hint e mosolygó angyalsereg égi játszóterére, midőn így ünnepli őket:

Szent vértanúk virágai,
Kik alig láttatok napot,
S mint feslő bimbót a vihar,
Letört az Urnak ellene,
Üdv néktek, Krisztusért halók
Első zsengéi, kisdedek,
Kik fenn az égi trón előtt
Babéritokkal játszotok!

A BETHLEHEMI CSILLAG.

Kelet három bölcsei látták a csillagot.

Francziaország irodalmi és művészeti életének századvégi mozgalmaiban nagy része volt a *Chat noir*-nak. Salis Rudolf, e híressé vált írói és művészi kör alapítója, szép vagyont szerzett magának a köréje tömörült tehetségek ügyes felhasználásával. A szellemes graubündeniben, minden czigányos hajlama mellett, jó adag svájczi élelmesség lappanghatott már akkor, midőn az a szerencsés ötlete támadt, hogy az ecsetet és tollat a csapláros kancsójával cserélje fel. Kissé a zenéhez is értett, s így keresve se lehetett volna nálánál alkalmasabb embert találni annak kivitelére, a mire, úgy látszik éppen a legjobbkor vállalkozott. A félreismert vagy fel nem ismert igazi tehetségek, vagy a magukat ilyeneknek tartó titánok szivesen csatlakoztak hozzá, hogy a reklám egy új fajával próbáljanak szerencsét. S reményük nem volt hiú. A kis külvárosi csapszék nemsokára közelebb költözött Párizs szívéhez. A homályából kikerült néhány nagyobb név csakhamar hírt és elismerést szerzett a kisebbeknek is, kik amazok fényében sütkéreztek. Catulle Mendès, Verlaine, Rollinat, Xanrof versei és Caran d'Ache geniális rajzónja meghódították a «Fe-

kete macská»-nak az egész Szajna-város irodalmi és művészi gourmet-it.

Egyik legnagyobb diadalát azonban akkor ülte a rue Laval nevezetessége, a most már fényesebb keretbe foglalt bohéme-tanya, mikor 1891 karácsony-táján a legősibb drámai műfajnak, a mysteriumnak feltámasztásával gyarapította műsorát. Fragerolle és Rivière, a *Marche à l'Étoile* szerzői, szerencsés kézzel a hagyomány legmélyebb rétegéből vonták elő, a keresztény népdráma legősibb alakjából merítették annak a remek kis oratoriumnak a tárgyát és hangulatát, a melynek megcsodálására az egész hitetlen és kételkedő Párizs elzarándokolt.

A siker óriás volt, eszközei pedig a lehető legegyszerübbek.

A néhány arasznyi marionette-szinpad díszlete a csillagos ég. Aczélkék mezején a sok apró fénypont közt, a lágyan zsongó harmonium-zene áhítatos hangjaira egy ragyogóbb, a többinél nagyobb csillag támad. Fénye mind áthatóbb tündökléssel rezeg, s egy megcsendülő meleg barytonhang énekére megindul a kis szín keleti szögletéből a csillag után haladók vándorlása. Pásztorok, halászok, rabszolgák, bénák, koldusok, mindenféle testi és lelki kór rabjai; majd bölcsek, vitézek, urak és királyok: az egész emberiség kor és nem, rang és mód különbsége nélkül felkerekedik. Sűrű, s mindig tömöttebb sorokban zarándokolnak a csillag után, míg el nem érnek a betlehemi jászolhoz, a hová a csodás égi jel fénye mindnyájokat vezérlette. Hódolatukra hirtelen változással egy egészen más kép, — a golgothai jelenet következik. Az elborult égről letűnt a nap, elsápadt rajta a hold, s nem fény-

lik sötétjén egy árva csillag sem. A küldetésében kétségbeesett Mesiás ott a kereszten, s a jelenet tolmácsa, az evangeliumi fönségű ének, e szívetrázó feljajdulással ér véget: *Éli, Éli, lamma sabakthani!* (Én Istenem, mért hagytál el engem!)

A coup remekül beütött. A bélpoklosok, a czéda Babylon elvetemedett fiai és leányai, mind kéjes borzongással élvezték a gyönyörű mysterium áhítatos verseit és serahpi zenéjét. Lelkükben egy pillanatra ők is odaborultak az együgyű pásztorok mellé, a jászolban fekvő kisded lábaihoz. De az aranyat Salis gazda és czinkostársai zsebelték be. A tömjén századunk végének önmagát istenítő, s magával mégis oly meghasonlott szelleme dicsőségére égett. A myrrha pedig csak a költészet halhatatlan lelkének illataként áradt a bűvös hatású műből, a mely ily csodát tudott tenni a blague honában . . .

*

Az újkori dráma bölcsőjétől, a mely az antik színjátékhoz hasonlóan szintén az oltár mellett rengett a karácsonyi és vízkereszti játékok naiv, népies költészetétől e décadent csemegéig mekkora távolság! Az emberi szellem ellentétek közt csapongva, mindig kész ma megtagadni azt, a mit tegnap istenített, s holnap imádni a ma megtagadottat. Julianus Apostata még nem egyszer fogja a kétségbeesés hangján elismerni, hogy megint csak győzött a Galileus. S a szelíd varázs, a melylyel minden fegyvernél jobban hódít még a legmakacsabb lelkek közül is, örökkön a fölülmúlhatatlan fenségű dráma, a bethlehemi jászol és a Golgotha közt levő mysterium leszen.

E dráma első és utolsó felvonása köré csoportosulnak az egyház legfőbb ünnepei s a velük összefüggő népszokások. Ha ezekben a legkülönbözőbb népeknél annyi az egyezés, annak a katholikus vallás bámulatos beolvasztó és egységesítő erejében van az egyik oka. A másik pedig abban, hogy máris sok közös, vagy legalább hasonló népies, pogány elem alapján került a keresztény ünnepek újabb rétege.

Meglátszik az a karácsonytáji szokások valamenynyijén. Meg a vízkeresztieken is. Ezeken annál érthetőbben, mert míg a karácsony ünneplésének népies módjaiba nem egy eltérő vonást vittek be az éghajlati különbségek, addig ilyenekre a vízkeresztieknél nem igen volt ok és alkalom. Közös alapjuk nagy részben az evangélium. (Máté 2. fej.) Ehhez csak kisebb járulékokkal elegyülnek itt, mint a karácsonyi szokásokban, régibb pogány emlékek. De hogy ilyenek itt sem hiányzanak teljesen, azt mindjárt látni fogjuk.

Francziaországban, Belgiumban, Németalföldön, kivált pedig Angliában, de Németország és Svájcz franczia hatás alatt álló, vagy volt vidékein nagyon el van terjedve a *babkirály* választásának vízkereszti szokása. Az ünnepi ebéd étkei során egy hagyományos alakú kalács kerül az asztalra, a melybe egy *babszem* van belésütve. A társaság legifjabb tagja, rendesen a család valamely kiválóan beczézett kis lurkója, az asztal alá búvik, néhol meg épenséggel az asztal tetejére áll s látatlanban odaítéli az egyes kalácsszeleteket az asztalkör tagjainak. A kalácsot a gazda vágja fel s ő kérdi a kis ítélőmestert, kinek adja ezt vagy azt a darabot. Az első szelet azonban a «jóisten része» néven a szegényeké, kik a legtöbb helyütt, a hol e

szokás dívik, kántálni, koledálni is járnak a házakhoz a részükért. A kire az a szelet jut, a mely a babszemet magában foglalja, az a *babkirály* vagy babkirályné, már a szerint, a mint hím-, vagy nőnemű személyre jutott a szerencse. Az így kijelöltnek első dolga, hogy másnembeli élettársat, királyt vagy királynét válaszszon maga mellé. S aznap aztán korlátlan hatalommal rendelkezik az egész társasággal. Kivált az asztalnál lakoma közben. Mikor a király vagy a királyné iszik, mindenkinek innia kell, s a ki ezt elmulasztja, arra valami bohókás büntetést mér a babkirály vagy királyné.

Angliában, Belgiumban és Németalföldön azonban e királyt némely helyütt úgy is választják, hogy külön e czélra szolgáló kártyalapok közül húznak sorsot. A kire a király képét viselő kártya esik, az lesz a lakoma feje. E kártyákat *királylapoknak* hívják, s régies fametszeteken kívül az ünnepre vonatkozó, vagy egyéb tréfás versikék is vannak rajtuk.

E szokás igen régi eredetű és alighanem szintén a római Saturnaliák egyik emléke. Ilyenekül ismerszenek fel a karácsony-táji szokások jórészben, a minek a pogány és a keresztény ünneplés időbeli találkozásán kívül egy más fontos körülmény is lesz az oka. Sőt fontos helyett bátran azt is mondhattam volna, hogy a *legfontosabb*. Ősidők óta minden ünnep leglényegesebb része a lakoma, a *tor*. E nélkül az ősember egyáltalán nem tudott ünnepelni és későkori pallérozott utódja is híven őrzi meg az ünneplés e hagyomány-szentelte főelemét. Torral ülték s ülik még ma is világszerte a családi élet főbb ünnepeit, legjelentősebb mozzanatait, a legjellemzőbb népszokások

középpontjait. De valamint a születés, nász és a temetés legnagyobb családi ünnepei, úgy a vallási és állami élet vörösbetűs napjai is lakmározási alkalmak valának mindenkoron. Hajdan még jóval nagyobb mértékben, mint ma, s mentül régibb időben, annál érthetőbb módon.

Az őskori kezdetleges gazdálkodást a csekély előrelátás, és így a nagy koplalások, a ritka jóllakás, de aztán annál bőségesebb dőzsölés jellemzik. Ebbe némi mértéket visz be a haladó felvilágosodás és a jövőről való mind takarékosabb gondoskodás. Ott azonban, a hol az ősi hagyományok még teljesebb erőben élnek, elég alkalma kerül napjainkban is az atavistikus ünneplésnek. Ilyenek a nép téli ünnepei általában. Legkivált pedig a karácsonytájiak, tehát az újévi és vízkereszti lakoma-szokások, valamint a hozzájuk elég közel eső farsangiak. Hisz a Vízkereszt, a mint egyfelől a karácsonyi szent idő záradéka, úgy más oldalon a farsang kezdete. Tehát ki- és bemenő ajtaja egy valaha véget érni nem akaró dinom-dánomos időszaknak.

Az egészséges, erős gyomrok és a szinte korlátlan vendégszeretet századaiban, a középkorban, elképzelhetjük, milyen arányokat öltött e téli dőzsölés ott, a hol a nyár és ősz termékeinek, az egész gazdasági haszonnak helyben kellett elfogynia. Inkább a gyomrukat rontották el a jó emberek, hogysem a sok istenáldása elemésztetlenül romoljon meg.

Ekkor volt tehát csak a babkirály uralkodásának az igazi fénykora.

Ugyanily kezdetleges gazdasági állapotok emléke volt a római Saturnalia-ünnep is, a melynek a nevé-

ben a földmívelés legnépszerűbb itáliai istenét látjuk a tisztelés középpontjában. Hozzá a később mind több napra kinyúlt ünneplésben más földművelési istenségek is csatlakoznak; így *Ops*, a kinek tiszteletére ugyanakkor az Opaliákat ülték. E szintén a téli napfordulat tájára eső ünnepeken is szokásban volt, még pedig ugyancsak babbal való sorsolás útján, lakomakirályt választani. Ilyent különben, az úgynevezett symposiarchost, a görögök lakomáin is látunk.

A pogány eredetű szokás a középkorban úgy belevette magát a néptudatba, hogy az egyház még a templomaiban sem zárkózhatott el teljesen előle. Nyugat-Európa legtöbb székesegyházában ugyanis Vízkereszt előtti napon a káptalan tagjai is választottak maguk közül egy ünnepkirályt. Ezt a főoltár előtti trónra ültették, a hová mindannyian hódolattal járultak eléje. Francziaországban 1793-ban, a nagy forradalom legvéresebb és legfanatikusabb évében, egyrészt keresztény vonatkozásai, másrészt a benne szereplő «király» miatt, a köztársasági kormány erőszakkal ki akarta irtani e szokást. De valamint a naptár reformjára, úgy ez ártatlan kedélyes játék eltörlésére irányult törekvésük is hiábavaló volt a rémuralom férfiainak.

Szegények, kortátolt eszű felvilágosodottak! Ha tudták volna, hogy a mi ellen oly nevetséges nagyképüsködéssel küzdenek, abban a szemernyi kereszténység mellett jóval nagyobb résznyi pogányság, legnagyobb részben pedig a kiirthatatlan ősemberi természet rejlik! De hisz a rövidlátók ennek is a felforgatására törekedtek . . . Hogy minő sikerrel, azt csakhamar megmutatta a nyomukba került napoleoni legenda. Ennek csodálatos cultusa pedig napjainkban

megint szépen megfér azzal a szomjas vágygyal, a mely a bethlehemi csillag elhomályosult fényére sóvárog a század végének nyugtalan lelkeiben.

«Kelet három bölcsei látták a csillagot» . . . Meglátjuk-e mi, vagy megpillantják-e boldogabb utódaink valaha? . . .

KATONA LAJOS IRODALMI MUNKÁSSÁGA

(1880—1910.)

I. Önálló művek és kiadások.

Völund kovács és rokonai az árja regevilágban. Esztergom, Laiszky János sajtóján, 1884. 157 l.

A népmesékről. Pécs, Lyceum-nyomda, 1889. 50 l. (Előbb a «Pécs» cz. lap tárczáiban, 1889. 13–16, s folytatólag a melléklap 1. és 2. számában.

Molière otthon és a társaságban. Pécs, Lyceum-nyomda, 1889. 26. l. (Előbb a pécsi áll. főreálisk. 1888/89. évi Értesítőjében.)

Gesta Romanorum. Ford. Haller János. Kolozsvár 1695. Kiadta Katona Lajos. (Régi Magyar Könyvtár. Szerk. Heinrich Gusztáv. 18. köt.) Budapest, Franklin-Társulat, 1900. 1—96. l. bevezetés, 97–489. l. szövegkiadás összehasonlító jegyzetekkel, 490—513. l. jegyzetek.

Temesvári Pelbárt példái. Székfoglaló értekezés. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, XVIII. kötet. 2. sz. M. T. Akadémia, 1902. 89 l. Kivonata: Akad. Értesítő. 1902. 409—418. Az értekezés függeléke, rövid bevezetés kíséretében, latin nyelven megjelent önállóan is: *Specimina et Elenchus exemplorum, quae in Pomerio Sermonum Fr. Pelbarti de Temesvár occurrunt.* Budapest, 1903. 53 l.

Alexandriai Sz. Katalin legendája középkori irodalmunkban. Értekezések a nyelv- és széptud. köréből. XVIII. köt. 5. sz. M. T. Akadémia, 1903. 96 l. Kivonata: Akad. Értesítő 1903. 58—74. l.

Szemelvény a Gesta Romanorumból. Haller János fordítása szerint bevezetéssel és jegyzetekkel. Budapest, Lampel, 1903. (Magyar Könyvtár 318—319. sz.) 86 l.

A Teleki-codex legendái. Értek. a nyelv- és széptud. köréből. XVIII. k. 10. sz. M. T. Akadémia, 1904. 80 l. Kivonata: Akad. Értesítő. 1904. 97—105. l.

Tres variae narrationes de nativitate S. Francisci Ass. Sodalibus Societatis Franciscanae Assisii a. 1904. congregatis s. d. L. K. Budapestini. 16 l., egy képpel. (Csak 100 példányban a nevezett társaság évi közgyűlésére alkalmi üdvözletül.)

Barlám és Jozafát legendája és a Bod-codex egy példája. Budapest, Lampel, 1905. (Magyar Könyvtár 436. sz.) 48 l.

Petrarca. Budapest, Franklin-Társulat. (Költők és Írók. Élet- és jellemrajzok az irodalom köréből. A Kisfaludy-Társaság megbízásából szerkeszti Ferenczi Zoltán.) 1907. 163 l.

Középkori Legendák és Példák. Codexeinkből és Temesvári Pelbárt irataiból jegyzetekkel kiadta Katona Lajos. Budapest, Lampel, 1907. (Magyar Könyvtár 486. sz.) 48 l.

Nyelvemléktár. XV. kötet. Székelyudvarhelyi Codex. Sajtó alá rendezte Szabó Sámuel. Guary Codex. Nádor Codex. Lázár Zelma Codex. Birk Codex. Piry hártya. Közzéteszi Katona Lajos. Budapest, M. T. Akadémia, 1908. XLIII l. bevezetés és 360 l. szöveg.

Geschichte der ungarischen Literatur von Dr. Ludwig Katona und Dr. Franz Szinnyei. (Sammlung Göschen 556. sz.) Leipzig, G. J. Göschen, 1911. 152 l. (Az első két fejezet — Einleitung. Das Mittelalter. 5–23. l. — Katona műve.)

II. Értekezések.

Zur Litteratur und Charakteristik des magyarischen Folklore. Zeitschrift f. vergl. Litteraturgeschichte. 1887. 14–45. l.

Allgemeine Charakteristik des magyarischen Folklore. Ethnol. Mitteilungen aus Ungarn. I. (1887—1889.) 7—12, 125—130, 259—264.

Ein altdeutscher Schwank in Ungarn. Zeitschrift. f. vgl. Litt. Gesch. 1889. 40—48. l.

Egységes Középiskola. Egyet. Közokt. Szemle, 1890. 279—283, 308—312, 486—493, 570—577, 651—656, 700—705, 717—724. l. Hozzá: *Nyilatkozat.* 768—769. l.

Ethnographia. Ethnologia. Folklore. Ethnographia, 1890. 69—87. l. Németül is: Ethnol. Mitteilungen, II. 1891. 43—51, 244—253. l.

Recht und Unrecht. Ethnol. Mitteilungen II. 1891—1892. 38—42, 159—162. l.

A nőnevelés reformjához. Egyet. Közokt. Szemle, 1892. 510—517, 628—634, 675—681, 705—709. l.

A magyar népmese irodalma I. Ethnographia, 1894. 52 - 66. l.

Mythologiai irányok és módszerek. Ethnographia, 1896. 121—132, 272—279. l.

Ethnologiánk eredményei és feladatai. Ethnographia, 1896. 246—253. l.

A magyar mythologia irodalma. Ethnographia, 1897. 54—73, 266—279. l. Önállóan is, Budapest, 1897. 35. l. Az értekezés második fele *Ipolyi «Magyar Mythologiá»*-ja czímmel megjelent a budapesti II. ker. főgimn. 1896/97-iki értesítőjében és onnan Különnyomatban is.

Vogul népköltés. Ethnographia, 1897. 167—184. l. (Tulajdonképen a Vogul népköltési gyűjtemény IV. k.-nek ismertetése.)

A Gesta Romanorum Sztárai-codexe. Egy. Phil. Közl. 1898. 401—411. l.

A Gesta Romanorum történetei codexeinkben. Egy. Phil. Közl. 1899. 306—318. l.

A Gesta Romanorum gyulafehérvári kézirata. U. ott, 368—381. l.

Az «Alphabetum narrationum» budapesti kivonata. Egy. Phil. Közl. 1899. 680—689. l.

A Gesta Romanorum második gyulafehérvári kézirata. U. ott, 881—901. l.

Az Akastyán hegyről. Ethnographia, 1899. 177—184. l.

Adalékok codex-irodalmunk forrásaihoz. Irodalomtört. Közl. 1899. 246—249, 371—377.

A remete és az angyal. Ethnographia, 1900. 145—154, 199—211, 333—334. l.

Az ünneprontók. Ethnographia, 1900. 297—309. l. Megjelent cseh fordításban is: *Maďarská knížka z. r. 1764 o trestu bezbožných tanečníků v Čechách.* Česky Lid, 1900. 385 s k. lk.

A Gesta Romanorum. Budapesti Szemle, CI. kötet (1900). 232—255. l.

Az összehasonlító irodalomtörténet főladatai. Budapesti Szemle, CIV. k. (1900). 161—175. l.

Két középkori latin versezet régi magyar fordítása. Irodtört. Közl. 1900. 102—117. l.

Temesvári Pelbárt Stellariuma és a Scala coeli. U. ott, 158—164. l.

Hrotsuitha Dulcitiusának régi magyar fordítása. Irodtört. Közl. 1900. 385—402. l. Különnyomatban is egy hasonmással.

Régi gyöngyök új foglalatban. Kath. Szemle, 1900. 523—532. Különnyomatban is.

Die Budapester Handschrift der Gesta Romanorum. Zeitschrift für vergl. Literaturgesch. 1900. 4—5. füzet. Különnyomatban is: Berlin, E. Felber, 24 l.

A magyar népmese irodalma. (II. rész.) Ethnographia, 1901. 337—343, 433—439. l.

A mesevizsgálat legközelebbi feladatairól. Hunfalvy-album. 1901. 218—227. l.

Egy olasz Bánk-bán novella. Irodtört. Közl. 1901. 308—328. l.

Adalékok codex-irodalmunk forrásaihoz. Irodtört. Közl. 1901. 447—455. l.

Die Litteratur der ungarischen Volksmärchen. Keleti Szemle, 1901. 138—143, 283—289. l.

Temesvári Pelbárt példái. Budapesti Szemle, CX. k. (1902.) 1—19. l. Különnyomatban is.

A Disciplina clericalis. Egy. Phil. Közl. 1902. 33—42. l.

A XVII. századbeli ördögűző könyvecske. Ethnographia, 1902. 60—70, 103—111. l. Különnyomatban is.

Az Ehrenfeld-codex hibás vagy hiányos fordításai. Nyelvőr, 1902. 312—318, 382—389, 447—454. l.

Előadói jelentés a M. T. Akadémia Karacsay-codex bizottságának munkálatáról. Akad. Értesítő, 1903. 193—210. l. (Előterjesztette ifj. Szinnyei József.)

A Virginia-codex Ferencz-legendái. Akad. Értesítő, 1903. 569—581. l.

Magyar népmese-typusok. Ethnographia, 1903. 30—39, 125—138, 189—196, 236—239, 418—425, 463—468. l. és 1904. 22—28. l.

Az Ehrenfeld- és Domonkos-codex forrásai. Irodtört. Közl., 1903. 59—78, 188—195. l. Különnyomatban is: Budapest, Athenæum, 1903. 32 l. Kivonata: Akad. Értesítő 1902. 511—514. l.

Ad Gesta Romanorum. Ujabb adalékok és pótlások. Egyet. Phil. Közl. 1904. 296—314. l. Különlenyomatban is.

Description du manuscrit franciscain de Budapest. (Antiqua Legenda S. Francisci.) Opuscules de Critique historique. IX. Paris, 1904. 19. l. Különnyomatban is.

A Kedd asszonya. Ethnographia, 1905. I. 1—16. l. Különlenyomatban is. Kivonata: Akad. Értesítő. 1905. 52—57. l.

A Festetics-codex bűnbánati zsoltárai. Irodt. Közl. 1905. 149—157. l. Különlenyomatban is *Petrarca zsoltárai a Festetics-codexben* czímmel. Kivonata: Akad. Értesítő. 1905. 26—30. l.

Ujabb adalékok codexeink forrásaihaz. Irodtört. Közl. 1906. 105—120, 191—201, 332—347. l. Kivonata: Akad. Ért. 1906. 289—299. l.

Túlvilági látomások codexeinkben. Akad. Értesítő, 1907. 500—507. l.

Egy fejezet Petrarca életéből. Katholikus Szemle, 1907. 1014—1027. l. Megjelent önállóan is. (A Szent-István-Társulat tud. és irod. oszt. felolvasó üléséből. 66. sz.) 16 l.

A Nyelvemléktár befejezése. Akad. Értesítő, 1908. 5—12.

Az Érdy-codex egy fejezetéről. Akad. Értesítő, 1909. 456—462. l.

Két magyar Cymbeline-mese és rokonaik. Magyar Shakespeare-Tár, 1908. 253—273. l. Rövid német kivonata a brassói Karpathen cz. folyóirat 1908. 17. számában.

A népköltés a néplélektan tárgykörében. Budapesti Szemle, CXLI. k. 1910. 321—351. l.

Shakespeare Cymbelineje. Magyar Shakespeare-Tár, 1910. 161—181. l.

III. Kisebb dolgozatok és ujságczikkek.

Tájékozásul. Ethnol. Mittheilungen aus Ungarn. I. (1887—1889.) 113—116. l.

Ujabb mese-kiadások. Ethnologische Mitteilungen I. (1887.) 116—117.

Aus allen Zonen. (*Folkloristische Neuigkeiten.* Magazin f. d. Lit. d. In- u. Auslandes. 1887. 30. sz. 442—445.

L'élixir de longue vie de l'empereur Guillaume. Revue des Traditions populaires, 1887. 569. l.

Schuchardt legújabb füzete. Budapesti Szemle, LV. k. (1888.) 130—138. l.

A Folklore. Esztergom és vidéke, 1889. szept. 5., 8., 12. sz.

Folklore. Nyelvőr, 1889. 113. l. (Kardos Lajos néven.)

Volkskunde. Fünfkirchner Zeitung, 1889. 24. sz.

Ethnologiai Szemle. Ethnologische Mittheilungen. I. (1889.) 409—412.

Le bel homme trompé par sa femme. Conte Hongrois. Revue des trad. pop. 1889. 44 s k. lk.

Megjegyzések egy török-palócz párhuzamhoz. Ethnographia, 1890. 227—231, 364—371. l.

Morkoláb. Nyelvőr, 1890. 193.

Bakacsin. Billikom. Kocsonya, Koponya. U. ott, 337. l.

Szivmátra. U. ott, 481, 529. l.

Megjegyzések Barabás Ferencz úr bírálatára. Egy. Phil. Közl., 1891. 107—110. l.

Szerkesztői beköszöntő. Élet, 1891. 1—4. l.

Megjegyzések az «Anyaszó» cz. költeményhez. Élet, 1891. II. k. 257—258. l.

Párhuzamok magyar meséink s egyéb fajta népies elbeszéléseinkhez. Ethnographia, 1891. 12—16. 58—62. l.

Visszapillantás. (Az «Egységes középiskola» cz. tanulmányhoz kapcsolódva. L. ezt föntebb.) Egyetemes Közoktatásügyi Szemle, 1892. 225—232. l.)

Marr Károly «A flagellánsok» czímű képe a műcsarnokban. Élet, 1892. 164—165. l.

Folklorénk és még valami. Nyelvőr, 1892. 534—537. l.

A karácsony ünnep történetéhez. Élet, 1893. 21—25, 70—74. l.

Sulpicia. Élet, 1893. 373—375. l.

Genfi levél. Élet, 1893. 523—525 l.

Buddha a keresztyén szentek sorában. U. ott. 624—628, 650—655.

Aprószentek. Hazánk. 1893. decz. 28. sz.

József főherczeg mint ethnologus. Magyar Ujság. 1893. jún. 4. sz.

Magyar-francia barátság. Lausannei emlék. Magyar Ujság, 1893. szept. 3. sz.

Eladó lányok napja. Pesti Napló, 1893. nov. 30. sz.

Mikulás, Krampusz & Cie. U. ott, decz. 6. sz.

Lucia. U. ott, decz. 13. sz.

Kriszkindli útja a föld körül. U. ott, decz. 24. sz.

Aba nemzetség † (5),* *Achilleus* (64), *Aetiologiai mondák* (120), *Áldás* (322), *Áldozat* (326), *Áldozó pohár* (328), *Aliorumna* (366), *Állatbeszélgetések* (419), *Állathivogató szók* (424), *Állatimádás* (425),

A † jellel ellátott czímszóknak csak a második fele való Katona Lajostól.

* A zárójelbe tett számok az egyes czímszók lapszámát jelentik.

Álmos † (471), *Amazonok* † (534), *András napja* (609), *Animizmus* (671), *Aor* (737). Pallas Nagy Lexikona, Budapest, I. k. 1893.

Aranka (7), *Aranykert* (33), *Aranykor* (33), *Aranylakodalom* (34), *Ármány* (126), *Árnyak* (146), *Átok* (295), *Átváltozások* (313), *Báb* (403), *Bába* (404), *Bábaczukra* (405), *Babicsolás* (412), *Babkirály* (414), *Babona* (417–420), *Babszem Jankó* (421), *Baissac K.* (468), *Bakarasz* (492), *Bakarasznyi* (492), *Bakonyszegi* (498) *Bakter* (500), *Balázsolás* (520), *Balga Tamás* (528), *Balhajáték* (528), *Bálint napja* (530), *Balita* (531), *Banya* (591), *Bányarém* (612), *Barlangkultusz* (659), *Basile* (706), *Basset* (711), *Beastlore* (771), *Befana* (818). U. ott, II. k. 1893.

Benga (92), *Bicskázás* (269), *Bladé* (361), *Blason populaire* (369), *Blémont* (373), *Boldog* (433), *Boldoganya* (433), *Boldogasszony* (433), *Bolond mese* (458), *Bolondok ünnepe* (458), *Bolygó hollandi* (465), *Bolygó vadász* (471), *Bolygó zsidó* (471), *Boszorkány* (571), *Boszorkánymester* (571), *Böjti boszorkány* (613), *Breton nyelv* (684). U. ott III. k. 1893.

Bűvölés (68), *Cagot* (90), *Carnoy* (166), *Certeux* (248), *Chaperon rouge* (274), *Chirogrammatomantia* (324), *Churwelsch* (344), *Cibere bába* (350), *Cifra asszony* (360), *Cigány posta* (364), *Cocagne* (443), *Csaba íre* (585), *Csali mesék* (602), *Csicsó Mári* (701). U. ott, IV. k. 1893.

Dana (3), *Deák* (75), *Deés-Deus* (110), *Délibáb* † (142), *Démiurgosz* (169), *Dobroc* (389), *Dög* (476), *Dromó* (521), *Dusenik* † (630), *Égi háború* (723), *Egyházkelés* † (768), *Eladó leány* (827). U. ott, V. k. 1893.

Jókai az ethnographus. Hazánk, 1894. jan. 8. sz.

Por és hamu. U. ott, febr. 7. sz.

Kossuth a magyar nép dalában. U. ott, márcz. 21. sz.

Keresztjáró napok. U. ott, máj. 2. sz.

Carnot. U. ott, jún. 25. sz.

Sz. Lőrincz tüzes könnyei. U. ott, aug. 14. sz.

Erdélyi János. U. ott, szept. 16. sz.

Holtak tisztelete. U. ott, nov. 1. sz.

Egy kis bábúzás. Magyar Nők Lapja, Almanach, 1894. 68—76. l.

Az igazi Madame Sans-Gêne. Hazánk, 1894. nov. 9. sz. (Engedelem nélkül lenyomtatta az Alföld cz. lap 1894. nov. 21-iki számában.)

Világnyelv. Nyelvtud. Közlem. 1894. 86—93. l.

Elemi szellemek (15), *Emberimádás* (106), *Epifania* (214), *Eus* (565), *Fehér asszony* (764), *Fehérlófia* (768). Pallas Nagy Lexikona, VI. k. 1894.

Fene (74), *Feralia* (100), *Fiastyúk* (172), *Fice* (175), *Firene* (229), *Fives* (257), *Folklore* (336), *Fránya* (598), *Garaboncziás diák* (817), *Gergelyjárás* (937). U. ott, VII. k. 1894.

Göncöl-szekere † (150), *Grumus merdae* (310), *Gyermekjátékok* † (401), *Hadak útja* (493), *Hadur* † (505), *Három* (701), *Házasság-orakulumok* (785), *Házi szellemek* (789), *Hegygörgető* (810). U. ott, VIII. k. 1894.

A betlehemi csillag. Pesti Napló, 1894. 6. sz.

Ludas Matyi. U. ott, 103. sz.

Búzaszentelő. Köztelek, 1895. ápr. 24. sz.

A «fagyos szentek». U. ott, május 11. sz.

Orbán napja. U. ott, május 25. sz.

Medárd. U. ott, június 8. sz.

A hajnal szóhoz. Nyelvtud. Közl. 1895. 186. l.

Hennil (61), *Heo* (84), *Hét erdő* (148), *Hetevény* (150), *Hétsing szakállú* (153), *Hófehérke* (270), *Holdanya* (297), *Holdas ló* (297), *Holtak tisztelete* (310), *Hopciher* (353), *Iralás* (679), *Jaras* (874), *Jósállatok* (962), *Jóslás* (968). Pallas Nagy Lexikona IX. k. 1895.

Kaláka (26), *Kampó* (89), *Karácsonyi szokások* (147), *Kilinkó* (542), *Kiromantia* (574), *Kiszebáb* (606). U. ott, X. k. 1895.

Közmondások (17), *László füve* (272), *László szekere* (272), *Lélek* (371), *Lidérc* (500), *Luca* (202). U. ott, XI. k. 1895.

A husvéti bárány. Pesti Napló, 1895. ápril 14. sz.

Torquato Tasso. U. ott, ápr. 25. sz.

Kreol mesék. U. ott, 155.

A prágai kiállítás. U. ott, aug. 24. sz.

Egy kiállítás tanulságai. U. ott, okt. 4. sz.

Simeon és Aszita. U. ott, decz. 25. sz.

Szarvas Gábor. Ethnol. Mittheilungen. IV. (1895.) 217. l.

Eulenspiegel nevéhez. Egy. Phil. Közl. 1896. 564. l.

Titkári jelentés a M. Néprajzi Társaság 1896. évi munkásságáról. Ethnographia, 1896. 427–431. l.

Magyar mitologia (58), *Magyar népköltés* (59), *Magyarok istene* (71), *Manó* (285), *Mátkatál* (403), *Matriarkátus* (407), *Mátyás a mondában* (413), *Mátyás kürtje és Mátyás szeme* (416) *Megölő Istéfán* (462), *Mennykő* (512), *Mennyország* (512), *Miszteriumok* †

(702), *Mitologia* (706), *Móba* (713), *Morkoláb* (801), *Napimádás* (985), *Napválogatás* (1004). Pallas Nagy Lexikona, XII. k. 1896.

Népdalok (110), *Néplélektan* (117), *Népmesék* (117), *Népmondák* (119), *Népszokások* (122), *Oger v. Ogier* (344), *Oltárkő* (426), *Operencia* (447), *Ököráldozat* (643), *Öntözködés* (652), *Öreg Isten* (656), *Őrhalom* (656), *Ősök tisztelete* (680), *Páncimánci* (764). U. ott, XIII. k. 1896.

Piritus (14), *Pogányvár* (61), *Pokol* † (67), *Pokoljáró hősök* (68), *Pünkösdi szokások* (295), *Ráolvasás* (405), *Rapsonné* (408), *Ráró* (408), *Régi isten* (449), *Regölés* (451), *Rovás* (710), *Rupp Kornél* (752), *Sárkány a mitologiában* (882), *Sellő* (1038). U. ott, XIV. k. 1897.

A «magyar mythologia» mint görögpótló tantárgy. Egy. Phil. Közl., 1897. 91—93. l.

Hol van a világ közepe? Ethnographia, 1897. 137. l.

Sívó ördög (18), *Sorsvetés* (98), *Szám* † (389), *Szélike* (538), *Szellem* (541), *Szél úrfi* (546), *Szentiváni ének* (591), *Szipirtyó* (735), *Szittya istenségek* (743), *Szivárvány* (749), *Szivmátra* (755), *Tabu v. tapu* (879), *Táltos* (906), *Tatár v. tatar* (960). Pallas Nagy Lexikona, XV. k. 1897.

Télkihordás (60), *Temetkezés* (69), *Thana* (140), *Tisztesfű* † (218), *Tor* (259), *Totem* (287), *Törpék* (337), *Túlvilág* (423), *Tündelevény* (450), *Tündérek* (450), *Tündér Ilona* (451), *Tündéri tánczok* (451), *Tüzes emberek* (458), *Tűzhalom* (459), *Tűztisztelet* (463), *Ukkon pohár* (503), *Ünnepkör és népies naptár* (553), *Váltott gyermek* (623), *Vámpír* † (631), *Varázsdob* (650), *Varázslás* (651), *Varázsvirág* (651), *Vasfű* † (701), *Vasorrú bába* (711), *Véráldomás* (774), *Világ* † (849), *Világbiró Nagy Mátyás és Sándor* (849), *Víztisztelet* (923). U. ott, XVI. k. 1897.

A Gellért-hegy boszorkányai. Pesti Hirlap, 1897. ápr. 18. sz.

Makaróni nyelvű bejegyzés a «Gesta Romanorum» cseh fordításának egyik kéziratában. Egy. Phil. Közl. 1898. 495. l.

Bankert, a hastingsi győző. Egy. Phil. Közl. 1898. 607—608. l.

A Gesta Romanorum Sztárai-codexéhez. Egy. Phil. Közl. 1898. 878—879. l.

Drei Paare und einer. Egy. Phil. Közl. 1898. 879, 952—953. l.

A drávai névtelen Rusztan császárja. Egy. Phil. Közl. 1898. 897—901. l.

Egy kis helyreigazítás. U. ott. 473—474. l.

Ha a Maros tinta volna . . . Ethnographia, 1898. 402. l.
Barát-legendából lett obscoen adoma. U. ott, 403. l.
A tejes köcsög meséje Pelbártnál és Péczelinél. U. ott, 425—428 l.
A tetemrehívás középkori magyarázata. U. ott, 472. l.
Amyclae-Schilda. Egy. Phil. Közl., 1899. 187—188. l.
Egy kis helyreigazítás. (Ad Petron. Satyr. c. 46.) U. ott, 188—189. l.
Az Artus-mondakör népszerűsége. U. ott, 479—480. l.
A tejáruló menyecske. U. ott, 572—573. l.
Arany Jánosnak «Az ünneprontók» cz. balladája. U. ott, 954—955. l.
Néprajzi adalékok Csokonai munkáiban. Ethnographia, 1899. 163—165. l.
Mária vakító szépsége. U. ott, 165. l.
Ha a Maros tinta volna . . . U. ott.
Az «apokryph» mesék dolgában. U. ott, 172—176. l.
Az ezeregy éj új franczia fordítása. U. ott, 1899. 325. l.
Az Esperanto nevű világnyelvről. Nyelvőr, 1899. 49—56. l.
Folyár. Nyelvtud. Közl. 1899. 463. l.
À propos du Débat du corps et de l'ame. Romania, 1899. 269. l.
Interpolationes recentissimae Historiae Apollonii. Egy. Phil. Közl. 1900. 99—103. l.
Ad Gesta Romanorum. Addenda et corrigenda. U. ott, 212—216. l.
Titkári jelentés. U. ott, 248—254. l.
Az «Ünneprontók»-hoz. U. ott, 421—422. l.
«Joannes Pannonius éneké»-hez. U. ott, 468—469. l.
Meyer Gusztáv. U. ott, 775—776. l.
Az Artus-monda népszerűségéről. U. ott, 956. l.
Müller Miksa önvédelme. Ethnographia, 1900. 18—26. l.
Régi magyar kuruzslások és varázsigék. U. ott, 118—121., 270—272. l.
Homo non homo. U. ott, 190—191. l.
Fára nem megy fel. U. ott, 191. l.
A czinkotai kántor. U. ott, 191—192. l.
A tetemre-hiváshoz. U. ott 277—279. l.
Miért böjtölik meg a pénteket? U. ott, 334—336. l.
Müller Miksa. U. ott, 389—394. l.

Katona József «Bánk bán»-jának egy helyéhez. Irodalomtört. Közl. 1900. 56–57. l.

Die Legende von Barlaam und Josaphat in der ungarischen Litteratur. Keleti Szemle, 1900. 76–79. l.

A Peer-codex néhány szaváról. Nyelvőr, 1900. 572.

Die altungarische Uebersetzung des Dulcitius der Hrotsuitha. Beilage der Münchener Allg. Zeitung, 1900. máj. 30. sz.

Aeneis III. 56–57. v. legrégibb magyar fordítása. Egy. Phil. Közl. 1901. 93–94. l.

Titkári jelentés. U. ott, 163–167. l.

Gargallo Bánk-bán novellájához. U. ott, 806–809. l.

Fiat piscis! Ethnographia, 22–25, 104–108, 238–239, 333–335. l.

Andrád Sámuel anekdotái. U. ott, 41–42. l.

Az ünneprontók. U. ott, 87–89. l.

Prága. Vasárnapi Ujság, 1901. 25. sz.

Kapisztrán János. U. ott, 45. sz.

Zum Märchen von der Tiersprache. Keleti Szemle, 1901. 52–54. l.

Gustav Meyer. Mittheilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien. 1901. 219–222. l.

Jelentés a M. T. Akadémia Ipolyi-jutalmáról. Akad. Értesítő, 1902. 385–390. l.

Boner meséinek forrásai. Egy. Phil. Közl. 1902. 76. l.

Pompejiben talált domború mű. U. ott, 76–77. l.

Titkári jelentés. U. ott, 147–151. l.

Középkori verses imádság. (Szabó Benedek néven.) U. ott. 213–216. l.

Tibérius császár bronz szobrának feje. U. ott, 444–445. l.

Magyar népmesék német fordításban. U. ott, 552–554. l.

Magyar népmesék a XVIII. századból. U. ott, 554–555. l.

Király Pál. U. ott, 838. l.

Adalék a Gesta Romanorum forrásaihoz. U. ott, 950–951. l.

Salamon és Markalf. Ethnographia, 1902. 93–94, 377–378. l.

Német néprajzi irodalom 1901-ben. U. ott, 373–374. l.

A Fridolin-monda. Egy. Phil. Közl. 1903. 894–895. l.

Válasz Pintér Sándor úr nyilt levelére. Ethnographia, 1903. 200–203. l.

A szavak életéből. Az Ujság, 1903. decz. 25. (Melléklet.)

Előadói jelentés a rovás-írás ügyében kiküldött bizottság működéséről. Akad. Értes. 1904. 348—354. l.

Baksay Sándor és Kemenes (Kempf) József Ilias-fordítása. Egy. Phil. Közl. 1904. 271. l.

Nachklänge vom Baseler religionsgeschichtlichen Kongress. Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München, 1904. 225. sz. (okt. 1.)

Két szálló ige. Egy. Phil. Közl., 1905. 349—350. l.

Fán termő madarak. U. ott, 438. l.

Petrarca, Kisfaludy Sándor és Kazinczy. U. ott, 672-676. l.

Himfy és Liza. U. ott, 903. l.

A «Kedd asszonya» az oláhoknál. Ethnographia, 1905. 120—121. l.

Zsidó mise. Magyar nyelv. 1905. 80. l.

Pézsma. U. ott.

Almarázó. U. ott, 267. l.

A Nyelvemléktár új kiadása. A M. T. Akadémia Nyelvtudományi Bizottsága elé terjesztett jelentés. Akad. Értesítő, 1906. 58—62. l.

Megellenez. Egy. Phil. Közl. 1906. 182. l.

A homerosi eposzok hatása. U. ott, 246. l.

A Gesta Romanorum legrégibb kézirata. U. ott, 466-468. l.

Laskai Ozsvát három glosszája. Magyar Nyelv, 1906. 76. l.

Sulyokból lett fulánk. U. ott, 278. l.

Rutén népszokások. Magyar Világ, 1906. ápr. 29. és máj. 6. sz.

Pünkösd. Magyar Világ, 1906. jún. 3. sz.

A Weszprémi-codexnek egy homályos helye. Nyelvőr, 1906. 37. l.

A Kazinczy-codex zír szavához. U. ott, 93. l.

Die älteste Handschrift der Gesta Romanorum. Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München, 1906. 307. l. Aug. 29. (199.) sz.

Az ördögnek is kell egyszer (v. néha) gyertyát gyújtani. Ethnographia, 1907. 170. l.

Gesner magyar nyelvmutatványa 1555-ből. Magyar Nyelv, 1907. 436. l.

A szent éj csodái. Magyar Világ, 1907. jan. 6. sz.

Zum Schwank vom zögernden Dieb. Studien zur vergleichenden Litteratur-Geschichte, 1907. 192—193. l.

Nemzeti folklorista szövetség («FF»). Ethnographia, 1908. 374-375. l.

A kutatás és tanitás szabadsága. Magyar Középiskola. 1908. 30—33. l.

Tokos ló. Éneklet. Magyar Nyelv, 1908. 315. l.

A finn-ugor népek pogány istentisztelete. Budapesti Szemle, CXXXVIII. k. (1909.) 133—138. l.

Egy magyar vonatkozású olasz legenda. Egy. Phil. Közl., 1909. 661—668. l. Megjelent tíz darab számozott különnyomatban is.

Egy névtelennel kevesebb. U. ott, 776—777. l.

Békaszalonna? Magyar Nyelv, 1909. 288. l.

Páros beszéd. U. ott, 472. l.

Az Irene-mondához. Egy. Phil. Közl., 1910. 378—379. l.

Kökényfa és szilvafa. Magyar Nyelv, 1910. 193—196. l.

IV. Bírálatok.

Maupassant «Bel-Ami» cz. regényének ismertetése. Grazer Tagespost, 1885. 333. sz.

Charles Baissac: Récits créoles. Ismertetés. Magazin für die Lit. des In- und Auslandes, 1885. 45. sz. 704–706. l.

Beaumarchais. (Anton Bettelheim életrajzának ismertetése.) Magazin f. die Lit. d. In- u. Auslandes. 1886. 23. sz. 359–360. l.

Finnische Märchen. Ethnol. Mitteilungen aus Ungarn. I. (1887—1889.) 30—33., 168—171., 268—270. l.

Hekinger István: A szülő kibékülése az iskolával. Pécsi Figyelő, 1888. aug. 25. sz.

Szicziliai mesék, mondák és legendák. Ethnologische Mitteilungen, I. (1889.) 405—409. l.

Kőrösi Henrik: A magyar népmesék anyagáról. Egy. Phil. Közl. 1890. 130—134. l.

Gyürky Ödön: Költemények. Élet, 1891. I. k. 158–160. l.

Almanach az 1892. évre. U. ott, II. k. 412—415. l.

Magyar mesék angol fordításban. Ethnographia, 1891. 39–42. l.

Palócz mesék a fonóból. U. ott, 42—43. l.

Sárffy Ignácz: Népmeséink néhány jellemző vonása. Egy. Phil. Közl. 1892. 346—352. l.

Malcomes Gizella bárónő: Mákvirágok. Élet, 1892. 38. l.

Kaarle Krohn: Die geographische Verbreitung estnischer Lieder. Nyelvtud. Közl., 1892. 505—507. l.

Versényi György: Babonás napok. Egy. Phil. Közl. 1893. 68—71. l.

Heinrich Gusztáv: Herder Cid-románczai. U. ott, 677—684. l.

A Gyurkovics leányok. (Herczeg Ferencz művének ismertetése.) Élet, 1893. 286—287. l.

Dr. Koltai Virgil: Petőfi Sándor. U. ott, 473—474. l.

Buddhista kátė. U. ott, 605—607. l.

Küzdelmek. (Kósa Rezső két elbeszélésének ismertetése.) U. ott, 607—608. l.

Szinház. (Duse. — Hugo Viktor: Tudor Mária. — Wildenbruch: A búbos pacsirta.) U. ott, 696—699. l.

Gerecze Péter: A pécsi székesegyház. U. ott, 700—702. l.

Simon Zsuzsa. (Herczeg Ferencz regényének ismertetése.) U. ott, 702—704. l.

Róna Béla: Délibábok. U. ott, 762—763. l.

Pálffy Albert: A régi Magyarország utolsó éveiben. U. ott, 763—764. l.

Borovszky Samu: A honfoglalás története. U. ott, 806—807. l.

Leland: Etruscan-roman remains. Ethnol. Mitteilungen, III. (1893.) 58—59. l.

Wlislocki: Volksglaube der Magyaren. Literarisches Centralblatt, 1893. 1761—1762. l.

Egy új folyóirat. (A Westöstliche Rundschau ismertetése.) Hazánk, 1894. jan. 7. sz.

Raffael. (Várady Antal drámájának bemutatója a Nemzeti Színházban.) Hazánk, 1894. jan. 20. sz.

A hetven éves ifju. (Dumas fils.) Hazánk, 1894. júl. 31. sz.

A bányamester. (West, Held és Zeller operettejének bemutatója a Népszínházban.) Hazánk, 1894. szept. 16. sz.

Szókimondó asszonyság. (Sardou színművének bemutatója a Népszínházban.) Hazánk, 1894. nov. 10.

A kis pékné. (Gerő Károly énekes színművének bemutatója a Népszínházban.) Hazánk, 1894. nov. 25. sz.

Tóth Béla: Szájrul szájra. Egy. Phil. Közl., 1895. 827—836. l. és Ethnologische Mittheilungen, IV. (1895.) 226—227. l.

A papa felesége. (Hennequin és Millaud vígjátékának bemutatója a Népszínházban.) Hazánk, 1895. jan. 13.

Kis fiú. (Ilosvay és Várady operettjének bemutatója a Népszinházban.) U. ott, jan. 31. sz.

Gustav Meyer: Essays und Studien. II. Ismertetés. Ethnol. Mitteilungen, IV. (1895.) 127—128.

Fináczy Ernő: A magyarországi középiskolák multja és jelene. Egy. Phil. Közl. 1896. 537—541. l.

Oskar Wittstock: Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Trachtkunde. U. ott, 945—947. l.

Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde. Ethnographia, 1896. 487. l.

Heinrich Gusztáv: Német Tan- és Olvasókönyv. III. Hivatalos Közlöny, 1897. 363—365. l.

Kandra Kabos: Magyar mythologia. Magyar Kritika, 1897. 24—25. l.

Bolyai Farkas: II. Mohamed (ed. Heinrich). Egy. Phil. Közl. 1898. 252—254. l.

Margalits Ede: Magyar közmondások. U. ott, 588—589. l.

Morf. H.: Geschichte der neueren französischen Literatur. U. ott, 1899. 464—468. l.

Michel Klimo: Contes et legendes de Hongrie. Ethnographia, 1899. 63—65. l.

Bulc Tivadar: A mese általában, különös tekintettel a román népmese költészetére. U. ott, 65—67. l.

Kallas, Oskar: Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. U. ott, 1900. 377—379. l. és Keleti Szemle, 1900. 331—333. l.

Robert Petsch: Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels. U. ott, 463—467. l.

Klebs: Die Erzählung von Apollonius aus Tyrus. Irodtört. Közl., 1900. 246—253. l.

Vergilii Maronis Bucolica et Georgica, ed. *Gabriel Finály.* Egy. Phil. Közl., 1901. 150—151. l.

Waslykiewicz Viktor: Népköltési gyűjteményeink története és értéke. U. ott, 756—757. l.

Robert Petsch: Formelhafte Schlüsse in Volksmärchen. Ethnographia, 1901. 285—286. l.

Csengeri János: Szemelvények Ovidiusból. Hivatalos Közlöny, 1900. 58—60. l.

Reinhold Köhler: Kleinere Schriften. Irodtört. Közl. 1901. 242—248. l.

Wundt a nyelv eredetéről. (A «Völkerpsychologie» I. kötetének ismertetése.) Nyelvtud. Közl., 1901. 349—357. l.

A «Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte» I. évfolyama. Egy. Phil. Közl. 1902. 229—234. l.

Binder Jenő: A kenyér és a só mint varázsszerek. U. ott, 1902. 831—833. l.

F. W. Seraphin: Eine Kronstädter Handschrift des Jacobus de Voragina. U. ott, 936—937. l.

Nagy Béni: A ferenczes szellem és hatása hazánkbau. U. ott, 937—939. l.

E. Sklarek: Ungarische Volksmärchen. Egy. Phil. Közl. 1902. 552—554. l. és Studien zur vergl. Litteraturgeschichte. 1902. 506—509. l.

Nyelvtörténet és nyelvpsychologia. (W. Wundt: «Sprachgeschichte und Sprachpsychologie» és L. Sütterlin: «Das Wesen der sprachlichen Gebilde» ismertetése.) Nyelvt. Közl. 1902. 477—483. l.

I. Kont: Un poète hongrois: Michel Vörösmarty. Egy. Phil. Közl. 1903. 799. l.

Dr. C. G. N. De Vooys: Middelnederlandsche Legenden en Exempelen; Dr. W. A. van der Vet: Het Biënboec von Thomas van Cantimpré en zijn Exempelen; Dr. Aloys Meister: Die Fragmente der Libri VIII. Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Irodtört. Közl. 1903. 500—505. l.

Speculum perfectionis und Legenda Trium Sociorum. Századok, 1903. 656—661. l.

I. Kont: Un poète hongrois. Jean Arany. Egy. Phil. Közl., 1904. 872. l.

Regestrum Varadeinse. Literarisches Centralblatt, 1904. 252—253. l.

Hugo Schuchardt an Adolf Mussafia. A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője (az Ethnographia melléklete). 1905. 240—243. l.

Szigetvári Iván: Az irodalomtörténet elméletéről. Tanáregyesületi Közlöny, 1905. 450—451. és 517—518. l.

Egyetemes Irodalomtörténet. II. k. Szerk. Heinrich Gusztáv. Egy. Phil. Közl. 1906. 50—60. l.

Dr. J. Ulrich: Proben der lateinischen Novellistik des Mittelalters és *Dr. M. Manitius: Mären und Satiren aus dem Lateinischen.* U. ott, 627—631. l.

Gröber: Grundriss der romanischen Philologie. I. k. 2-ik kiadás. Nyelvtudomány, I. (1906.) 143—150. l.

I. Kont: Geschichte der ungarischen Literatur. Egy. Phil. Közl. 1907. 241—248. l. Studien zur vergleichenden Literatur-Geschichte. 1907. 483—490. l.

G. Alexici: Geschichte der rumänischen Literatur. Egy. Phil. Közl. 248—251. l.

Révay József: Commodianus, az első keresztény latin költő. U. ott, 792—793. l.

Bünker J. A.: Schwänke, Sagen und Märchen in heantischer Mundart. Ethnographia, 1907. 251—253. l.

Merker: Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung. Katholikus Szemle, 1907. 222—224. l.

B. Nagy János mesegyüjteményéről. Ethnographia, 1908. 253. l.

O. Dähnhardt: Beiträge zur vergleichenden Sagen und Märchenforschung. U. ott, 309—313. l.

A. Aarne: Vergleichende Märchenforschungen. Ismertetés. U. ott, 362—367. l.

G. Duval: Oeuvres dramatiques de W. Shakespeare. Magyar Shakespeare-Tár. 1908. 134—136. l.

Egy jó könyvecskéről. (Paulsen: «Moderne Erziehung und gesch. Sittlichkeit.») Magyar Középiskola, 1909. 23—27. l.

Prónai Antal: A magyar irodalom története. I. rész. Hivatalos Közlöny, 1910. 175—178. l.

V. Tankönyvek.

Német olvasókönyv a gymn. III. osztálya számára. Budapest, Lampel. 1891.

Német olvasókönyv a gymn. IV. o. számára. U. ott, 1892.

Latin nyelvtan. Olvasmányok alapján, ismétlő gyakorlatokkal. I. Alaktan. (Vári Rezső közreműködésével.) Budapest, Toldi Lajos. 1898.

VI. Költemények, műfordítások és szépպróza.

Óda sz. Benedek tizennégyszázados emlékünnepére. Esztergom cz. ujság, 1880.

Nincs. Költemény. Szegény Tamás név alatt. Élet, 1891. II. k. 31. l.

Commendatio animae. Vázlat. (Rajz.) Kovács Gergely név alatt. U. ott, 366—369. l.

Purgatorium. Vers. Kovács Gergely név alatt. U. ott. 1893. 64 l.

Anita. Vers spanyolból. Kovács Gergely név alatt. U. ott, 597. l.

Feltámadunk! Költemény. Kovács Gergely néven. Magyar Nők Lapja, 1893. szept. 17. sz.

Az utczán. Költemény. U. ott, okt. 8. sz.

A megtérés dalaiból. (I. *Aeternum mysterium.* II. *In cruce salus.*) Kovács Gergely név alatt. Vasárnapi Ujság, 1893. szept. 3. sz.

Galicziai és bukovinai rutén népdalok. Műfordítások. Magyar Világ, 1906. 12., 18., 26., 38., 48., 80. l.

Petrarca: A halál dicsérete. Műfordítás. U. o. 89. l.

VII. Fordítások.

Klapka György: Emlékeim. III. k. 1885.

Két elbeszélés. Reuter Frigyes kisebb műveiből. Plattdeutschból fordította K. L. Esztergom. Buzárovits G. kiadása. (Mulattató Zsebkönyvtár. 32. 1886.) 116. l.

Nietzsche-fordítások. Élet, 1891. I. k. 143 145., 220., 284., 318., 396-397., 470. II. k. 58 62., 131-135. l.

Venusz tavasz-ünnepe. Pervigilium Veneris. Élet, 1893. 293 297. l. Különnyomatban is.

Ribbek Ottó. A római költészet története. III. köt. (A Magyar Tud. Akadémia Könyvkiadó-Vállalata. Új folyam XII. kötet.) Budapest, 1893. 552. l.

Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben német nyelvű részének néprajzi, tájleírási és irodalomtörténeti czikkei a VI., VIII., X., XI., XII., XIV., XVI., XVII., XIX. és XXI. kötetekben. (1889—1901.)

VIII. Szerkesztés.

Élet 1891. évfolyam s az 1892. évfolyam 1 7. számát. (Ez utóbbiakat Vikár Bélával együtt.)

Ethnographia 1891. s 1892. évfolyam.

Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn. II. k. (1891 1892.)

Egyetemes Philologiai Közlöny 1902 1904. évfolyamok.

JEGYZETEK

UTÓSZÓ.

Katona Lajos tanulmányainak ez a kétkötetes gyűjteménye nem foglalja magában a tudós szerzőnek minden irodalomtörténeti és folklorisztikai dolgozatát. Sőt mint a műveinek fönt olvasható jegyzéke mutatja, az itt közölt tanulmányok csak kis részét teszik irodalmi munkásságának. Egy negyedszázadra terjedő tudományos működése olyan nagy terjedelmű, hogy írásba foglalt eredményeinek közlése a kötetek egész sorozatát töltené meg. Rá voltam tehát utalva, hogy a dolgozatok közül válogassak s így számot kell adnom eljárásomról; meg kell okolnom, mért vettem föl egyes dolgozatokat s mért mellőztem másokat.

Mellőztem első sorban Katona legértékesebb dolgozatait, középkori irodalmunk forrásainak kimutatásait [*Temesvári Pelbárt példái* (akadémiai értekezése), *Alexandriai Szt. Katalin legendája*, *A Teleki-codex legendái*, *Adalékok codex-irodalmunk forrásaihoz*], s ez által a két kötetben elénk táruló kép nemcsak nem teljes, hanem nem is elég jellemző. Katona Lajos igazi képe nem bontakozik ki belőle, mert épen azok a tanulmányai hiányoznak, melyekben tudós erényei a legszembetűnőbben nyilvánulnak. Mégis kénytelen voltam lemondani e tanulmányok lenyomtatásáról. Nem annyira azért, mert legnagyobb részük önállóan is megjelenvén az Akadémia kiadásában, könnyen hozzáférhető, hanem mert pusztán a szakemberek követeléseit tartván szem előtt, sokkal részletezőbbek és tudományosabbak, mintsem a nagyközönség, a melynek számára e kiadás készült, megérthetné és élvezhetné őket.

Szerencsés véletlenként e nemű, szigorúan tudományos dolgozatai közül az a kettő, melyekben a legmeglepőbb eredményekre jutott (*Hrotsuitha Dulcitiusa* és *A Festetics-codex zsoltárai)*, egyszersmind a legrövidebbek és legkönnyebben fogalmazottak, úgy hogy e két tanulmányának közlését meg mertem koczkáztatni. Harmadik ilyen, szintén inkább a tudós-világ számára készült s

e gyűjteménybe mégis besorolt tanulmány az, mely kódexeink *Túlvilági látomásai*ról szól. Kivételt tettem evvel is, kettős okból. A tőlem közölt szöveg ugyanis nem az a vázlatos dolgozat, melyet Katona az Akadémiában bemutatott, hanem egy annál teljesebb, nyomtatásban eddig még meg nem jelent fogalmazvány, s a mely — ez a második ok — az előbbinél sokkal népszerűbben van írva. Magyarázatra szorul *A magyar népmese-typusok* czímű dolgozatának közlése is. Nyilvánvaló, hogy ez a nagyterjedelmű dolgozat nem a nagyközönségnek szól, de úgy gondolom, hogy még a művelt laikus is örömmel fogja ha nem is olvasni, legalább átlapozni, s benne a gyermekkorában hallott kedves népmeséknek a tudós műszerével elemeire bontott képét fölismerni. Hogy a szakembereknek mit jelent Katonának ez a legbecsesebb folklorisztikai dolgozata, azt fölösleges fejtegetnem; ők annál nagyobb örömmel fogják e gyűjteményben látni, mert első alkalommal az *Ethnographia* két évfolyamában hét részre tördelten jelenvén meg, használata eddig nagy akadályokba ütközött. Fokozza a jelenlegi közlés becsét, hogy Katona hátrahagyott kézirataiból az *Ethnographiá*ban megjelent 16 típust és 61 mesét három új típussal és 11 új mesével tudtam megtoldani.

Kisebb, egy-két lapos dolgozatait mind mellőztem, noha majd mindegyiknek igen nagy a módszertani értéke, s nem egy valódi kis műremek, az elmeélnek s a kombináló tehetségnek bámulatos szövedéke. Tárgyuknál fogva azonban pusztán a philologust vagy az ethnologust érdeklik, s maga a megoldott problema is rendszerint olyan subtilis, hogy általános figyelemre nem tarthat számot. Az ujságcikkek közül az egy *Ludas Matyin* kívül csak azokat közöltem, melyekben az év bizonyos napjaihoz fűződő vallásos jellegű népszokásokat elemzi s eredetüket megkeresi az egyetemes vallásos hagyományokban. Ezeket a czikkeket — melyek közül egyet-kettőt mint kevésbbé jelentőset mellőztem — *Folklore-kalendárium* czíme alatt foglaltam össze, ragaszkodva magának a szerzőnek szándékához és elnevezéséhez. Katonának ugyanis az volt a terve, hogy e czikkek fölhasználásával egy teljes folklore-kalendáriumot szerkeszt, a melyben az egyes nevezetesebb dátumokra vonatkozó népszokásokat, hiedelmeket és babonákat naptári rendben összeállítva leírja és megfejti. A hiányzó czikkek megírása elmaradt, de helyette legalább Katona óhajtása szerint itt együtt olvasható a *Folklore-kalendárium* elkészült anyaga.

Katona irodalmi munkásságának összeállítása — úgy vélem — teljes vagy legalább is közel áll a teljességhez; Katona saját maga készítette összeállításoknál (az *Akadémiai Almanach*okban) jóval bővebb, mert fölkutattam szépirodalmi művein kívül azokat a neve alatt vagy anélkül megjelent apróságokat is, melyekre ő nem vetett ügyet. Az egészen jelentéktelen ujsághíreket azonban szándékosan mellőztem én is. Az *Élet*ben megjelent névtelen vagy álnevű dolgozatok összekeresésében nagy hasznát láttam Lenkei Henrik tanár úr segítő kezének.

Végül még egy kedves kötelesség teljesítése vár reám: köszönetet kell mondanom egyrészt Beöthy Zsolt és Vargha Gyula uraknak, másrészt Riedl Frigyes és Gyulai Ágost uraknak. Beöthy Zsolt és Vargha Gyula urakat illeti meg első sorban az érdem e két kötet megjelenéséért. Az ő eszméjük volt, hogy Katona Lajos szétszórtan megjelent tanulmányai összegyűjtessenek, az ő ajánlatukra határozta el közrebocsátásukat a *Kisfaludy-Társaság*, ők vizsgálták át a két kötet összegyűjtött anyagát. Riedl Frigyes és Gyulai Ágost urak pedig a tanulmányok összeválogatásában voltak nagy segítségemre, főképen Riedl Frigyes úr, a ki nemcsak támogatott a szerkesztés munkájában, hanem még a bevezető életrajzot is elolvasta kéziratban s becses tanácsokkal szolgált egyes kérdésekre vonatkozólag.

* * *

Az összehasonlító irodalomtörténet föladatai.

Megjelent 1900-ban a *Budapesti Szemle* CIV. kötetében.

A szöveg lényegében nem változott, de Katona ismételten toldott bele s egy pár jegyzetet írt hozzá.

A Gesta Romanorum.

Először 1900-ban a *Budapesti Szemle* CI. kötetében.

Változatlan lenyomat. Katona elveszett kéziratpéldányában kétségtelenül megjegyezte, hogy azóta a *Gesta* egy még régibb redactiójának jutott nyomára, a nem egészen hiteles, 1317-ből való Emich-féle *Codex miscellanea*ban. (V. ö. Egy. Phil. Közl. 1906: 466—468.)

Temesvári Pelbárt példái.

A Budapesti Szemle CXII. kötetéből (1902) változatlanul, mindössze egy alkalomszerű megjegyzést hagytam el.

Hrotsuitha Dulcitiusának régi magyar fordítása.

Először az Irodalomtörténeti Közlemények 1900. évfolyamában. Az első közlésben olvasható kétnyelvű (latin és magyar) szöveg-párhuzamot elhagytam.

Petrarca bűnbánó zsoltárai a Festetics-codexben.

Az *Akadémiai Értesítő* 1905. évfolyamából.

A dolgozat czímét a Katonától készíttetett különnyomat szerint adom.

Túlvilági látomások codexeinkben.

Jelen alakjában — Katona kézirati hagyatékából — itt jelen meg először.

Régi gyöngyök új foglalatban.

Megjelent a *Katholikus Szemle* 1900. évfolyamában.

Az első közlésnek III. *(A bánat könnye)*, pár sorból álló fejezetét, mely pusztán bibliographiai és chronologiai adatok foglalata, mellőztem.

Shakespeare Cymbelineje.

Először a *Shakespeare-Tárban*, 1910.

Változatlan lenyomat.

A 164 l. 3-ik bekezdésében az «előadás» szó arra vonatkozik, hogy Katona e tanulmányát a *Kisfaludy-Társaság*nak 1910. febr. 20-án tartott Shakespeare-matinéján fölolvasta.

Mythologiai irányok és módszerek.

Megjelent 1896-ban az *Ethnographiá*ban.

Változatlan lenyomat.

A magyar mythologia irodalma.

Az I—III. rész az *Ethnographia* 1897. évfolyamából, a IV.-et én csatoltam hozzá a *Magyar Kritika* 1897. évfolyamából.
A IV. rész két helyen jelentéktelen módosítást szenvedett.

A húsvéti bárány.

Megjelent a *Pesti Napló* 1895 ápr. 14-iki számában,
Stiláris módosításokkal Katona kézi példánya alapján.

Keresztjáró napok.

Hazánk, 1894 máj. 2-iki szám.
Jelentéktelen változtatásokkal s egy-két sor kihagyásával.

A «Fagyos szentek».

Először a *Köztelek*ben 1895 máj. 11.
Az első közlés 40 sorát töröltem, mert részint szószerint, részint bővítve már az előbbiben olvasható.

Orbán napja.

A *Közlelek* 1895 máj. 25-iki számából.
Két helyen az alkalmi vonatkozásokat elhagytam.

Medárd.

Először 1895 jún. 8-án a *Köztelek*ben.
A sajtóhibáktól megtisztitva s egy pár szó törlésével.

Szent Lőrincz tüzes könnyei.

Megjelent a *Hazánkban* 1894 aug. 14-ikén.
Az alkalmi vonatkozások mellőzésével.

Holtak tisztelete.

Először a *Hazánk* 1894 nov. 1-i számában.
Nagyszámú stiláris változtatással Katona kézi példánya alapján.

Eladó leányok napja.

Megjelent a *Pesti Napló* 1893 nov. 30-iki számában.
Katona alaposan átdolgozott kézi példánya szerint.

Mikulás, Krampusz & Cie.

A *Pesti Napló* 1893 decz. 6-iki számából.
Egészen apró, inkább csak helyesírási igazításokkal.

Lucia.

Megjelent a *Pesti Napló* 1893 decz. 13-iki számában.
Változatlan lenyomat.

A karácsony-ünnep történetéhez.

Először az *Élet* 1893. évfolyamában.

A dolgozat első rövidebb fele (a 345. l. utolsó előtti soráig) ránk maradt Katona kéziratai között nagy mértékben átdolgozva; a második felére vonatkozólag nem állott rendelkezésemre kézi példány, ez tehát, egy-két, főként szórendi igazítást kivéve, változatlanul jelen meg.

Apró szentek.

Hazánk, 1893 decz. 28.
Jóformán teljesen változatlanul.

A betlehemi csillag.

Először a *Pesti Napló*ban, 1894 jan. 6.
Változatlanul.

NÉVMUTATÓ

A dülten nyomott számok a bevezető életrajzra vagy a kiadó jegyzeteire utalnak.

A névmutató a *Katona Lajos irodalmi munkássága* czímű részre nem terjed ki.

Az idegen nevek írása következetlen, a keresztnév hol eredeti, hol magyar alakjában szerepel — az előbbi esetben vesszővel elválasztva — néhol csak a kezdőbetűjével van jelezve, sőt sokszor egészen hiányzik. E következetlenség magyarázata, hogy ragaszkodtam mindenütt az egyes neveknek Katona használta alakjához.